arqueología

M.R.

MEXICANA



RITOS DEL MÉXICO PREHISPÁNICO

RELIGIOSOS • MÁGICOS • ADIVINATORIOS

VOL. VI - NÚM. 34

$ 45

HISTORIA DE LA NAVEGACIÓN: INSTRUMENTOS Y CARTOGRAFÍA V

Se orientaron en la inmensidad del mar océano

Dos instrumentos han sido fundamentales para el desarrollo de la navegación, y de ellos se han derivado otros, que se utilizan aún en nuestros días: el cuadrante y el astrolabio. Éstos se inventaron en la Edad Media y se afinaron en el Renacimiento y en etapas sucesivas. Primero surgió la ballestilla, que permitía observar el horizonte y los astros, con correderas perpendiculares a una regla graduada. El observador lanza una visual hacia el horizonte y forma un triángulo entre la regla principal, la corredora y un astro fijo en el firmamento. A partir de este principio se creó el cuadrante, con el cual se medía el ángulo de las estrellas por arriba del horizonte, y el astrolabio, que permitía medir la relación que existe entre el horizonte y los mismos astros. Como bien afirma el investigador Lothar Knaught, los aparatos de navegación se requieren básicamente para fijar la posición, medir la dirección y la distancia, determinar la velocidad, precisar la profundidad del agua y observar las características atmosféricas. El cuadrante y el astrolabio se utilizaron para ubicar la posición del barco, y a partir de cálculos matemáticos y trigonométricos, determinar distancias.



America sive Novi Orbis Nova Descriptio, por Sebastián Münster, Phillipe Gallé y Marcus Gheeraerts, Basilea, 1587. Tomado del libro *Imagen de América*, México, Transportación Marítima Mexicana, 1996.

La brújula inventada por los chinos, que los árabes dieron a conocer en Europa, fue otro instrumento de extraordinaria importancia para fijar posición. El padre José de Acosta, al escribir su *Historia natural y moral de las Indias* en 1590, se detiene a considerar lo difícil que habría sido llegar a las costas americanas sin la ayuda de ese aparato. El nombre con el que se refiere a la brújula es el de "aguja de marear" y tiene por maravi-

lla que el "hierro tocado y refregado con la parte de la piedra imán, que en su nacimiento mira al sur, cobra virtud de mirar al contrario que es el norte, siempre y en todas partes". Esta cualidad permite tener un punto constante de referencia.

Sin embargo, matiza el padre José de Acosta, la aguja no es en todos los lugares absolutamente exacta: "Hay ciertos puntos y climas donde puntualmente mira al Norte y se afija en él; en pasando de allí ladea un poco o al oriente o al poniente, y tanto más cuanto se va más apartando de aquel clima. Esto es lo que los marineros llaman nordestear y noruestar". Nordestear es ladearse inclinando hacia Levante, y noruestear, inclinando hacia el poniente. Y añade: "Esta declinación o ladear del aguja importa tanto sabella, que aunque es pequeña, si no se advierte, errarán en la navegación e irán a parar a diferente lugar al que pretenden".



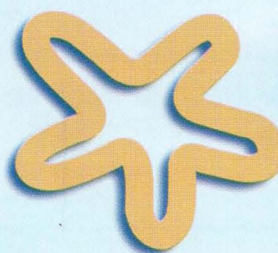
Detalle del mapa *America sive Novus Orbis respectu Europaeorum...*, Teodoro de Bry, Frankfurt, 1596. Tomado del libro *Imagen de América*, México, Transportación Marítima Mexicana, 1996.

Tal y como hoy nos ocurre con los complejos aparatos que produce la tecnología, Acosta consideraba respecto de la brújula y la cualidad del imán de apuntar siempre al norte, que sería dura de creerse "si no las viéramos palpablemente". La brújula permite determinar los ángulos horizontales a partir de los cuales se determinan los rumbos y las correcciones de navegación, pues usualmente el viento y las corrientes nos permiten mantener la línea recta.

Los astrónomos, a través de instrumentos como el telescopio utilizado por Galileo, elaboraron mapas de la bóveda celeste que fueron útiles para la navegación. Por la noche se utilizaron instrumentos similares a los astrolabios, que ayudaban a establecer la hora en ausencia del sol. Con las ampolletas o relojes de arena, se calculaban las horas empleadas en cada trayectoria.

Las plomadas o sondas servían para medir la profundidad del mar cerca de la costa, con el objeto de que los barcos pudieran fondear y depositar sus anclas en lugares en los que las mareas no los hicieran encallar.

En esta época los navegantes hicieron grandes proezas y se logró completar el mapa del mundo. Magallanes hizo un viaje de circunnavegación que partió de Cádiz el 20 de septiembre de 1519. Murió en el viaje, y sus naves regresaron capitaneadas por Juan Sebastián Elcano, varios años después. Los viajes entre Europa y América fueron frecuentes, así como entre Filipinas y las costas de México. Para estos recorridos se usaron las llamadas esferas armilares portátiles, que se basaban en el mismo principio que el astrolabio y permitían precisar la posición y movimiento de los astros en relación con el rumbo de la embarcación en la inmensidad del océano. Los movimientos, rumbos y distancias se consignaron con reglas y compases en las cartas marinas, que en conjunto permitieron el desarrollo de la cartografía.



TEXTO Y DISEÑO DE CRISTINA BARROS/MARCO BUENROSTRO/(EL TECUANI). PRODUCCIÓN DE EDITORIAL RAÍCES. REPROGRAFÍAS: MARCO ANTONIO PACHECO





Especias y condimentos III



Hierbas aromáticas

A través del tiempo se han integrado a las cocinas del mundo diversas hierbas y plantas medicinales de las que se aprovechan, a la vez, sus propiedades como condimentos. Este es el caso de la salvia (*salvia officinalis*), que los griegos, romanos y árabes de la antigüedad utilizaron como digestivo. Sus hojas provienen de un pequeño arbusto, originario de las costas del sur europeo. Se utiliza en la industria de la perfumería, pero su principal y sabroso uso es el de complementar y realzar los sabores en la cocina.



En Italia acompañan los guisos de ternera con salvia, los cocineros franceses la emplean en guisos de cerdo y ternera, y los del medio Oriente, en estofados de cerdo, guajolote, ganso y pato. Además, es buen condimento para el pescado y puede mezclarse con quesos y papas.

Otro condimento de origen mediterráneo es el tomillo (*thimus*), planta pequeña de 10 a 45 cm de altura, útil en sopas, asados, salsas y estofados. Su sabor puede combinarse con casi todas las otras hierbas de olor. Combina muy bien con las salsas de jitomate, es frecuente en la cocina provenzal y forma parte del ya internacional *bouquet garni*, junto con el laurel y la mejorana.

El uso del perejil (*patrocelium sativum*) como estimulante del apetito y como condimento es también antiguo; proviene del sur de Europa, de Argel y de Líbano. Contiene hierro y vitamina C. Con perejil, pueden condimentarse omelets, ensaladas, legumbres, salsas, arroz, pasta, pescado, mariscos, carnes y aves y también es excelente mezclado con quesos suaves.

El origen del orégano (*origanum*), que es un pequeño arbusto, se localiza en la región mediterránea y en el Asia occidental. Es un elemento indispensable en gran número de platillos italianos, franceses, mexicanos y griegos, compañero de los guisos con jitomate y quintaesencia de las pizzas y pastas. El aroma del orégano se acentúa cuando está seco. Sabe bien en aderezos con aceite y vinagre, con mariscos, sopas, frijoles, berenjenas, carnes asadas, y en muchos de los platillos regionales mexicanos, como el pozole.

RECETA

PASTA A LAS HIERBAS DE OLOR: En 1/4 de taza de aceite de oliva se acitrona una cebolla finamente picada y tres dientes de ajo machacados. Se añade un kilo de jitomate huajito, pelado, picado y sin semillas. Cuando esta mezcla espesa, se sazona con tomillo, salvia, orégano y perejil McCormick al gusto. Se vierte sobre 500 grs de pasta cocida *al dente* y verduras también *al dente*. Se adorna con albahaca fresca y se espolvorea con queso parmesano.



CONSEJO PRÁCTICO

Las hierbas de olor ya secas pueden utilizarse para dar sabor a vinagres, aceites, mantequillas, quesos, panes, pastas, mostazas y otras preparaciones, mezclándolas directamente en cada caso.

TEXTO Y DISEÑO DE CRISTINA BARROS/MARCO BUENROSTRO/EL TECUANI. PRODUCCIÓN DE EDITORIAL RAÍCES. FOTOGRAFÍA DE IGNACIO URQUIZA. PRODUCCIÓN GASTRONÓMICA DE LAURA CORDERA

arqueología mexicana

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Presidente: Rafael Tovar y de Teresa
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Directora General: María Teresa Franco

Editorial Raíces, S.A. de C.V.
Presidente: Sergio Autrey
Directora General: María Nieves Noriega de Autrey

ARQUEOLOGÍA MEXICANA

Directora general: María Teresa Franco
Directora editorial: Mónica del Villar
Editor: Enrique Vela
Diseño: Martín J. García-Urtiaga
Jefe de redacción: Joel Palazuelos
Asistencia editorial: Verónica Zaragoza
Redacción: Rogelio Vergara
Investigación y archivo iconográfico: Daniel Díaz
Director de arte y preprensa: Carlos Rabiella
Traducción: Elisa Ramírez Castañeda
Ilustración: Raúl Cruz, Graciela Rodríguez León
Fotógrafos: Marco Antonio Pacheco, Guillermo Aldana, Carlos Blanco, Justin Kerr, Pablo Ortíz Monasterio
Archivo de imagen: José Cabezas Herrera
Composición gráfica: Lucila Flores de Clavé, Fernando Montes de Oca
Formación: Pablo Quintana
Captura: Rebeca Trejo
Control de calidad: David Fabriz

Directora operativa: Irina Schvartzman. **Ejecutivos de ventas:** Maricarmen Zertuche, Federico Richaud, Griselda Sierra, Gerardo Ramirez.
Mercadotecnia: Adriana Román. **Representante legal:** Raúl Quintanilla

Preprensa e impresión:
Reproducciones Fotomecánicas, S.A. de C.V. Planta Avena.
Avena 102, México, D.F., 09810, tel. 582 03 44

Editorial Raíces
Información, ventas y suscripciones: María Eugenia Jiménez, tel. 283-5150, ext. 2062, 2063
Venta de publicidad: Maricarmen Zertuche, tel. 283-5150, ext. 5151
Correspondencia: Editorial Raíces, Rodolfo Gaona 86, Col. Lomas de Sotelo, Del. Miguel Hidalgo, C. P. 11200, México D.F., tel. 283 51 50, fax: 283 51 66
Dirección Internet: http://www.arqueomex.com
Distribución en el Distrito Federal: Unión de Voceadores y Expendedores del D.F., Despacho Enrique Gómez Corchado, Humboldt 47, Col. Centro, México D.F. C.P. 06040, tel. 510 - 49 - 54
Distribución en los estados y locales cerrados: Casa Autrey Distribuciones, S. A. de C. V., Av. Taxqueña 1798, Col. Paseos de Taxqueña, C.P. 04250, tel. 624 01 00, fax 624 01 90



Los dioses creadores del calendario. *Códice Borbónico*, p.21. Reprografía: Marco Antonio Pacheco / Raíces

Revista Bimestral
Noviembre-Diciembre de 1998 - Volumen VI, Número 34

RITOS DEL MÉXICO PREHISPÁNICO

Los ritos: un juego de definiciones 4

Alfredo López Austin



Propuesta de un conjunto de definiciones sobre los ritos basada en las creencias y prácticas de la tradición mesoamericana. En ella se plantea una compleja terminología y clasificación de la ritualidad, que permite comprender mejor a los propios ritos así como las argumentaciones en torno a ellos, por lo que se constituye en una base para la crítica y la confrontación.

Enemas rituales en Mesoamérica 38

Karl A. Taube

Elementos de particular importancia en la vida ritual de Mesoamérica, los enemas fueron instrumentos ceremoniales y cotidianos utilizados para curar, purificar e introducir al cuerpo sustancias intoxicantes. Su uso fue una práctica antigua y extendida por toda la región y de ello dan cuentan testimonios de diversas clases: objetos cerámicos y de hueso, escenas pintadas, relatos de la época colonial y hasta algunas tradiciones de los pueblos indígenas actuales.



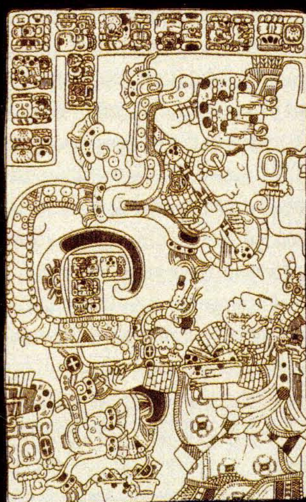
S U M A R I O

ARQUEOLOGÍA

Las cuevas de Teotihuacan 18
Doris Heyden

El culto a las cuevas estuvo presente en la mitología y la religión de Mesoamérica. En Teotihuacan, su significado sagrado se explica por ser lugares de nacimiento de cuerpos celestes, de dioses y de hombres; centros ceremoniales donde hombres y dioses se comunican; sitios en los que se encuentran las puertas al inframundo y se almacenan los bienes de la tierra; en suma, son lugares de la vida y de la muerte, donde se llevaron a cabo rituales relacionados con ambos eventos.



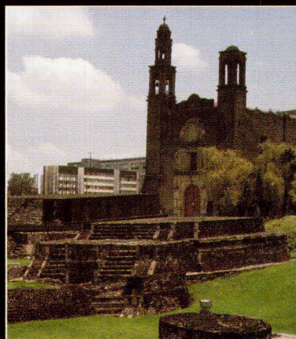


Visiones serpentinas y laberintos mayas 28
David Freidel, Charles Suhler

Las visiones serpentinas no sólo aparecen en escenas grabadas y pintadas. También tienen su expresión física en los corredores interiores, los cuartos laberínticos sin ventanas y las escaleras hacia santuarios oscuros de muchos edificios del Clásico maya.

El Templo Calendárico de México-Tlatelolco 46
Salvador Guilliem Arroyo

La búsqueda de mayor información sobre el significado y la función del llamado Templo Calendárico de Tlatelolco, condujo al hallazgo de un mural cuyo contenido hace referencia a uno de los mitos primigenios de las sociedades prehispánicas de Mesoamérica: el de la gestación y ordenación del tiempo por la pareja creadora, Cipactónal y Oxomoco. Además, se hallaron indicios sobre la función del edificio, al parecer dedicado a ritos adivinatorios.



HISTORIA

La brujería española importada a México por fray Andrés de Olmos 54
Georges Baudot

Es curioso que el primer español en recopilar con seriedad información sobre creencias y rituales de la sociedad mexicana, fuera además quien trajo a estas tierras rituales asociados a la práctica brujesca de la Europa medieval, y que los trajera con la intención de contar con elementos para evangelizar a la población indígena.

Las "abusiones" de origen prehispánico 58
Solange Alberro

El dinamismo de una sociedad en pleno proceso de mestizaje biológico y cultural, aunado a la debilidad de los controles institucionales y también al racionalismo de los inquisidores, acabó por convertir en conducta banal y hasta cierto punto normal lo que era al fin y al cabo inevitable, como resultado del sincretismo.



RITUALES CONTEMPORÁNEOS

Sobre los pasos de los ancestros 64
Elisa Ramírez Castañeda



Cumplir con un cargo, acatar "el costumbre" y "buscar la vida" son parte de los ciclos rituales, las festividades y la existencia cotidiana de los huicholes o *wirrárica*. La peregrinación a Viricuta, en San Luis Potosí, es parte del ciclo ritual que debe cumplir cada uno de los habitantes de las cinco grandes comunidades huicholas del estado de Jalisco.

Ritualismo agrícola en los Altos Cuchumatanes 72
Carlos Navarrete

Noticias 73

Reseñas 76

Índice de imágenes 77

Dirección Internet
http://www.arqueomex.com

Correo electrónico
arqueomex@arqueomex.com

Cartas



Sobre el Templo Mayor

Empecé a leer con entusiasmo el artículo "Excavaciones arqueológicas en la Catedral de México" (núm. 31). Pero me decepcionó. En seguida listaré los porqués:

p. 13, dice: "...la plaza principal tuvo un carácter esencialmente sagrado..." ¿A qué plaza principal se refieren? La antecesora del "Zócalo" supuestamente quedaba fuera del centro ceremonial, por lo menos en su mayor parte, y ésta en sí no era una plaza propiamente dicha, puesto que contenía 78 edificios.

p. 13, dice: "...lo único que vieron los conquistadores de la última [etapa constructiva] fue la huella de donde se desplantó, ¡a tal grado fue la destrucción!" ¿Cómo se debe interpretar esta afirmación?, pues fueron los mismos españoles quienes desmantelaron el Templo Mayor después de haber subido a su santuario.

p. 13, dice: "...se erigió la primera catedral, pero dedicada a otros dioses..." ¡Me temo que con esta afirmación no estaría de acuerdo la Iglesia católica!

p. 15, dice: "En lo que va de este siglo..." Es prácticamente todo el siglo: ¡estamos en 1998!

p. 15, no es convincente ni lógico lo que afirma Eduardo Matos Moctezuma: que el Templo Mayor está en su nivel original mientras que los alrededores se hunden. En un subsuelo blando, al quitarle la masa pesada que está sobre una estructura, ésta emergirá como un corcho-tapón, al mismo tiempo que los edificios circundantes se hundirán. La prueba son los pisos enlosados del Templo Mayor, que se encuentran hoy en fuerte declive hacia el exterior. Seguramente no fueron construidos así por los mexicas.

p. 15, ¿cuál es la diferencia entre lumbreras y pozos? En las dos plantas se registraron únicamente lumbreras.

p. 16, imprecisión: arriba se dice que "En varias lumbreras, entre los 15 y los 18.35 metros de profundidad... se encontró cerámica tolteca...", y abajo que "...los niveles culturalmente estériles debajo de la Catedral se encuentran a profundidades que oscilan entre los 9 y los 19 metros aproximadamente". Comparar también con los siguientes párrafos.

p. 18, dice: "...dos mitades de obsidiana [¿de qué?], dos mitades de concha y un hueso largo del mismo material..." Mismo párrafo: se menciona un *chicahuaztle*: en una revista de divulgación se debe agregar la traducción o descripción. No se puede esperar que todos los lectores sepan qué es esto.

Desde luego, espero con ansia la publicación de todos estos datos, ¡ojalá no sólo enumerados sino interpretados y mejor redactados! (Carta resumida.)

Inge Booth de Ochoterena

Respuesta del arqlgo. Hinojosa

Me permito aclarar que en lo que se refiere a la "plaza principal" es obvio que nos referimos a la plaza prehispánica con sus 78 edificios (según Sahagún). El que estos espacios sagrados tengan edificios, como ocurre en plazas como la de Monte Albán, la de la Ciudadela en Teotihuacan, etc., no les quita el carácter de plazas, como espacios sagrados que concentraban al pueblo en determinadas ceremonias, además de ser centros de las ciudades.

Hemos revisado el original entregado a la revista y éste dice: "...si bien de la última que vieron los conquistadores sólo quedó la huella de donde se desplantó... ¡A tal grado fue la destrucción!". Tiene razón en que la redacción que apareció es incorrecta.

En relación con la expresión "dedicada a otros dioses...", dejemos que la Iglesia católica se manifieste. En cuanto a decir "en lo que va de este siglo...", es perfectamente válido, aunque faltara un minuto para que terminara el mismo.

En relación con el hundimiento de la ciudad, son los especialistas en mecánica de suelos quienes han estudiado el fenómeno. Las losas que circundan al Templo Mayor son, precisamente, el ejemplo de que el piso de la plaza se hunde, en tanto que las grandes masas arquitectónicas están más estables, creándose así el fenómeno que el ingeniero Marcos Mazari ha denominado de "olla".

Los ingenieros que llevan a cabo los trabajos en la Catedral denominaron "lumbreras" a las excavaciones circulares de 3.40 m de diámetro. Además, abrieron pozos de menor tamaño. En los dibujos vemos la ubicación de las lumbreras. En cuanto a las profundidades a que se hace referencia, cabe señalar que la presencia o ausencia de material fluctúa, por lo que mencionamos en general las profundidades en que esto ocurre.

En relación con el primer párrafo de la página 18, nuestro original dice: "se encontró una pelota de hule, un cuchillo de obsidiana, dos *manitas* de concha y un hueso largo...". Nada de *mitades*, lo que evidentemente es un error de transcripción. (Carta resumida.)

Arqlgo. Francisco Hinojosa H.
Programa de Arqueología Urbana

Piedra de Axayácatl

A su aparición, el magnífico monolito recibió el nombre de Cuauhxicalli de Moctezuma y así se dio a conocer al mundo (*Arqueología Mexicana*, núm. 4), sólo que en el núm. 32 de su magnífica revista, en el artículo "El rey solar en Mesoamérica", aparece ya cambiado el nombre, atribuyéndose su construcción al emperador Axayácatl. En la Piedra de Tízoc y el Cuauhxicalli de Moctezuma aparece en todas las escenas, excepto en una, Tezcatlipoca sometiendo a un dios local. La excepción es la escena correspondiente al topónimo de Matatlan (lugar en donde se pesca con redes), en la que aparece Huitzilopochtli. Matatlan fue sometido por Axayácatl en el año *12 tochtli* (1478), y durante este suceso perdió una pierna, al ser atacado por Tlilcuezpalsin. La pierna perdida por Axayácatl aparece en el lado izquierdo de la escena, junto a la *cimera* que identifica a Huitzilopochtli, lo cual dio origen a que con base en un error cometido por fray Diego Durán se adjudicara el total de las conquistas narradas en dicho monumento al rey Tízoc.

Cronológicamente ambas piedras tienen el mismo orden y algunos de los dioses sometidos han sido identificados, lo que confirma que ambos monumentos son narraciones de luchas celestiales y no simples conquistas territoriales.

El que la última escena contenga el topónimo de Huexotzinco, conquistada por Moctezuma II, confirma que fue este emperador quien ordenó su construcción años antes de la llegada de los españoles.

Por la inclusión de la pierna cortada, se presume que Moctezuma II igualmente ordenó la construcción de la piedra conmemorativa de la consagración del Templo Ma-

yor, cuya ampliación fue iniciada por Axayácatl, obras concluidas por Ahuízotl en 1487 (*8 ácatl*). En dicho monumento aparecen Axayácatl y Ahuízotl con la fecha de consagración, pero con huesos de "canillas" en las manos, lo que indica un homenaje *post-mortem*.

Con las apreciaciones anteriores queda descartado que sea Tízoc el que, "disfrazado" de Huitzilopochtli, conquiste el pueblo de Matatlan, cuando en esas fechas el que gobernaba era su hermano.

Por último, como aclaración, Cuetaxtlan fue conquistada por Moctezuma Ilhuicamina en *10 ácatl* (1463), lo que indica que el nombre otorgado al monolito descubierto en 1987 sí era correcto, por lo que el nombre actual de Piedra de Axayácatl es impropio, dado que este gobernante es posterior a los sucesos, como impropio es también el actual nombre de Piedra de Tízoc, otorgado al primer monumento. (Carta resumida.)

Salvador Troncoso Muñoz Ledo
Puebla, Pue.

Respuesta del Dr. Graulich

Agradezco al señor Salvador Troncoso la oportunidad que me ofrece de justificar esta atribución a Axayácatl que hago de la piedra del ex-Arzobispado o Cuauhxicalli de Moctezuma. Tiene razón cuando observa que con el nuevo *cuauhxicalli* "se desmoronaron las hipótesis sobre la Piedra de Tízoc". Ahora sabemos con certeza que las once primeras conquistas representadas sobre esta piedra no pueden ser las de Tízoc, ya que también se encuentran sobre la piedra anterior del ex-Arzobispado. Se trata en realidad de las principales conquistas de los reyes de México desde el principio. Sabiendo eso, hay que revisar varias de las identificaciones de conquistas que se hicieron anteriormente (véase el cuadro). Sin embargo, la atribución de la Piedra de Tízoc es cierta. El glifo de este *tlatoani*, en forma de pierna, se encuentra en varios códices (*Códice Mexicano 23-24; Primeros Memoriales*, de Sahagún...) y en la lápida de la inauguración del Templo Mayor en 1487. La pierna, *xo-*, debe sugerir *Ti-zo-c* (otra manera de sugerir esta sílaba era un símbolo de sangrarse, *zo*). Se puede agregar que, según el *Códice Aubin*, Axayácatl fue herido en la pierna en 1478, lo que no indica necesariamente que se la cortaron, y que efectivamente en la piedra al rey designado por el glifo "pierna" no le falta ninguna de las suyas.

En cuanto a la piedra anterior, se le ha atribuido a Motecuhzoma Ilhuicamina por la presencia, en las fajas superior e inferior, de dos *xiuhhuitzolli*, las típicas coronas de los *tlatoque* que designan al señor (*tecuhtli*) en general y a *Mo-tecuh-zoma* II en particular. Pero sobre la piedra, los dos glifos no se relacionan de ninguna manera con el rey. Aparecen en las fajas, uno arriba del primer rey representado y otro debajo del último. Significan, pues, los señores de México-Tenochtitlan en general que ganaron el imperio.

Sabemos por Durán y Tezozómoc que tanto Motecuhzoma I como Axayácatl mandaron hacer un gran *cuauhxicalli* del tipo "Piedra de Tízoc". La de Axayácatl es la más conocida, por estar ilustrada en Durán. Ahora bien, las once conquistas que figuran en la piedra del ex-Arzobispado se encuentran también en la de Tízoc, quien agrega cuatro conquistas más presentadas como las suyas, puesto que aparece vestido de Huitzilopochtli y con su glifo en la primera de las cuatro. Esto significa que sus conquistas siguen inmediatamente a las once de la piedra anterior. Y la piedra anterior, lo sabemos por las fuentes, es la de Motecuhzoma I.

Por otro lado, las primeras conquistas de la serie de once son Colhuacan y Tenayuca. Ahora bien, son también éstas las que figuran en la muy conocida primera página del *Códice Mendoza*. Si examinamos entonces las otras páginas del *Mendoza* podemos constatar que todas las conquistas enumeradas en las piedras se encuentran en el mismo orden que en dicho códice (véase el cuadro).

He publicado un estudio al respecto en la revista alemana *Mexicon* y acabo de proponer una versión española puesta al día para su publicación en *Cuicuilco*.

Dr. Michel Graulich
Universidad Libre de Bruselas

Aclaraciones al número 33

En el mapa de la p. 17, sobre rutas de comercio mayas en el Posclásico, la localización de los sitios de Xaac y Chakalal, apareció invertida. En sentido de norte a sur, primero debe aparecer Chakalal, seguido de Xaac al sur. En la p. 42, donde dice: "...escenas pintadas que fueron reconstruidas por Earl Morris...", debe decir: "...escenas pintadas que fueron reconstruidas por Ann Axtell Morris..."

• *Arqueología Mexicana* se reserva el derecho de edición de las cartas por razones de espacio y contenido. Pedimos atentamente a quienes envíen sus cartas, que nos proporcionen sus datos completos: nombre, dirección y teléfono.

Las conquistas de la piedra del ex-Arzobispado en el *Códice Mendoza*

Hipótesis Motecuhzoma I			*Hipótesis Axayácatl*		
1. Colhuacan			1. Colhuacan		fol. 2r
2. Tenayuca			2. Tenayuca		fol. 2r
3. Xochimilco	Acamapichtli	fol. 2v	3. Xochimilco	Acamapichtli	fol. 2v
4. Chalco	Huitzilíhuitl	fol. 3v	4. Chalco	Huitzilíhuitl	fol. 3v
5. Tamazolapan			5. Azcapotzalco	Itzcóatl	fol. 5v
6. Acolhuacan	Itzcóatl	fol. 5v	6. Acolhuacan	Itzcóatl	fol. 5v
7. Tecáxic	Tízoc	fol. 12r	7. Tenanco	Motecuhzoma	fol. 7v
8. Tlatelolco	Itzcóatl Axayácatl	fol. 6r fol. 10r	8. Tlatelolco	Axayácatl	fol.10r
9. Tonatiuhco			9. Teotenanco o Tonatiuhco o Teotitlan	Axayácatl	fol. 10r
10. Mixtlan	Axayácatl	fol. 10v	10. Mixtlan	Axayácatl	fol. 10v
11. Cuetlaxtlan	Motecuhzoma	fol. 8r	11. Cuetlaxtlan	Axayácatl	fol. 10v

Los ritos
Un juego de definiciones

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN



Los dioses eran concebidos como seres que participaban arquetípicamente en los rituales. Un dios maya de la muerte ofrece un pavo decapitado y otras oblaciones a uno de los árboles cósmicos. *Códice de Dresde*, p. 27 (57) c.

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Propuesta de un conjunto de definiciones sobre los ritos basada en las creencias y prácticas de la tradición mesoamericana. En ella se plantea una compleja terminología y clasificación de la ritualidad, que permite comprender mejor a los propios ritos así como las argumentaciones en torno a ellos, por lo que se constituye en una base para la crítica y la confrontación.

Las definiciones tienen grandes ventajas y grandes desventajas. Entre las primeras se encuentra la posibilidad de precisar los términos de un debate. En efecto, aunque los dialogantes manejen distintos conceptos, el conocimiento por parte de cada uno de ellos de las premisas del otro reduce considerablemente los márgenes de error por incomprensión de las argumentaciones.

Entre las desventajas de las definiciones destaca la apariencia de certidumbre y firmeza que produce su claridad sucinta. Las definiciones dan la impresión de verdades inamovibles y, cuando esta impresión ocurre en el campo de la ciencia, se desvirtúa el carácter científico. En la ciencia las proposiciones deben estar sujetas permanentemente a la crítica y a la confrontación.

Con el objeto de aprovechar las ventajas y evitar las desventajas de las definiciones, aclaro desde un principio que en este trabajo *propongo* un conjunto de enunciados en el pantanoso terreno del estudio de los ritos. Sólo pretendo exponer mi posición personal y, en todo caso, precisar algunos puntos para futuras polémicas. Por otra parte, tomando en consideración tanto la temática central de esta revista como mi campo profesional, advierto que todas las definiciones tienen como base concreta las concepciones religiosas de los pueblos indígenas de México, preferentemente las de las creencias y prácticas de tradición mesoamericana. No me interesa por ahora extender su validez a otros ámbitos.

Rito y ritual

Empecemos por establecer una distinción previa y sencilla entre *rito* y *ritual*. El término *ritual* tiene dos acepciones diferentes. La primera, como adjetivo, es "lo perteneciente o relativo al rito", y así puede utilizarse en los términos *acto ritual, forma ritual, paso ritual* o *norma ritual*. En su segunda acepción, como sustantivo, se refiere a un conjunto de ritos, como precisaré más adelante.



Consagración de un gobernante mediante el rito de *yacaxapotlaliztli*, en el cual le era perforada la aleta nasal. *Códice Nuttall*, p. 52.

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

En el uso común, *rito* tiene un sentido muy amplio: "costumbre o ceremonia". Así aparece definido en el *Diccionario de la lengua española*. Sin embargo, aquí necesitamos una definición más restringida, aplicable a pautas de conducta dirigidas a los seres sobrenaturales. En ese sentido, puede precisarse que "rito es toda práctica fuertemente pautada que se dirige a la sobrenaturaleza". Aunque precisa, la definición anterior no es suficientemente explicativa. Es necesario que nos detengamos en sus elementos definitorios.

a) La práctica puede ser tanto colectiva como individual. Sin embargo, es de naturaleza social. Por rito no puede entenderse cualquier práctica individual reiterada, sino la establecida por las costumbres o por la autoridad.

b) La práctica está dirigida a los entes sobrenaturales. Pretende afectarlos, ya sean dioses o fuerzas.

c) Una parte considerable de los ritos implica un intento de comunicación. Esto sucede cuando se pretende afectar la voluntad de los dioses con expresiones verbales o no verbales.

d) Por lo regular, los ritos tienen fines precisos. De éstos, los más frecuentes son: *1)* percibir las formas de acción sobrenatural sobre el mundo y *2)* alcanzar un efecto o mantener un estado en el mundo por medio de la afectación al poder sobrenatural.

e) La pauta no está absolutamente taxada o sujeta a reglas. Con frecuencia los oficiantes operan bajo cánones cuya flexibilidad permite variables, sustituciones, omisiones o adiciones.

f) El carácter canónico del rito, es decir, precisamente regulado, lo hace apropiado y eficaz. Una acción libre no garantiza su efecto sobre los entes sobrenaturales.



La fiesta de *cuáhuitl ehua*, "se levantan los palos", se realizaba el primer mes del año, dedicado a los dioses de la lluvia, según Sahagún, del 2 al 21 de febrero. *Primeros Memoriales*, f. 250r, parte superior.

Capitulo tercero de las ofrendas que se ofrecian a los demonios en el templo y fuera

Inic. iij. parrapho ipan mitoa yn izqui tlamanaliztli ...

tlamanaliztli

tlenamaquiliztli

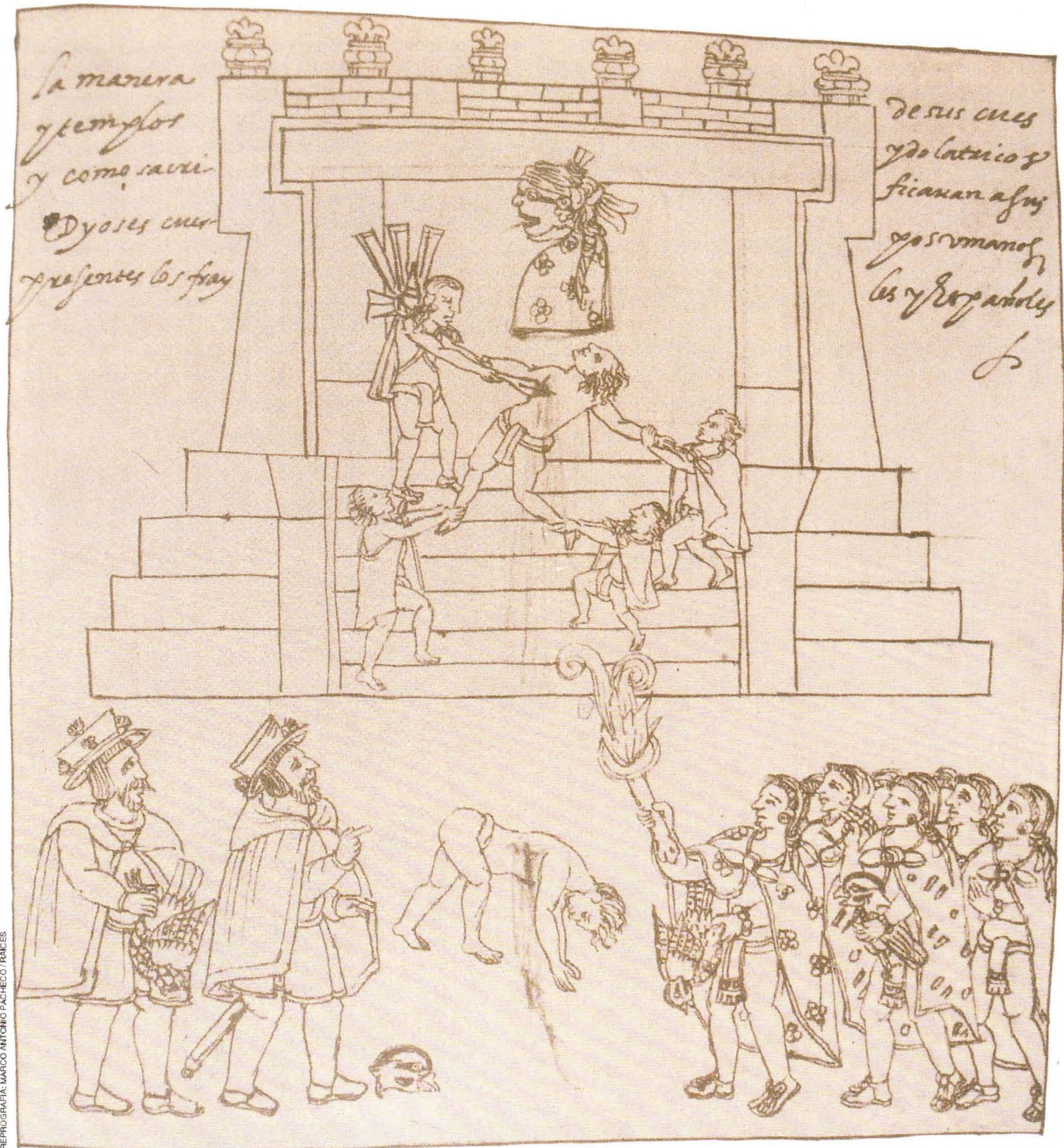
copaltemaliztli

tlalqualiztli

tlatlacaliztli

tlatoyavaliztli

Distintas formas rituales: oblación, ofrenda de fuego, ofrenda de copal, juramento "comiendo tierra", ofrecimiento de comida y libación. *Primeros Memoriales*, f. 254v.



Los españoles presencian los ritos religiosos de los indígenas. Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, Manuscrito de Glasgow*, p. 29.

Los entes sobrenaturales

Es conveniente precisar con mayor detalle qué se entiende por seres sobrenaturales en el contexto de la tradición mesoamericana. En términos generales, los seres sobrenaturales pueden ser caracterizados por:

a) Estar compuestos por una sustancia que es imperceptible para los seres humanos cuando éstos se encuentran despiertos y en condiciones normales.

b) Su origen es anterior a la creación del mundo del hombre.

c) Son agentes. Poseen acción eficaz sobre el mundo perceptible.

d) Su acción eficaz puede ser captada o afectada en mayor o menor grado por los seres humanos.

Los entes sobrenaturales se dividen en dos grandes categorías: las fuerzas sobrenaturales y los dioses. Las fuerzas sobrenaturales son entidades impersonales. En cambio, los segundos se caracterizan por:



Adivinación por medio del lanzamiento de granos de maíz. *Códice Magliabechiano*, f. 78r.

a) Poseer una personalidad, considerada tan semejante a la humana como para que puedan comprender las expresiones de los hombres y para que tengan una voluntad susceptible de ser afectada por las acciones humanas (entendidas entre éstas todas las formas de expresión).

b) Ejercer por su voluntad una acción eficaz sobre el mundo perceptible.

Esta definición incluye a una enorme pluralidad de entes sobrenaturales, desde los seres más poderosos hasta pequeños guardianes de fuentes, de corrientes de agua, de plantas, de riscos, etc. Los dioses son imaginados con grandes vínculos entre sí, sobre todo de naturaleza jerárquica, lo que hace que los más poderosos tengan bajo su mando ejércitos de servidores.

Por lo que toca a la afectabilidad de la voluntad de los dioses por las acciones humanas, pudiera señalarse como excepción al Dios Supremo. En algunas fuentes documentales se dice que el Dios Supremo era considerado tan poderoso que su voluntad no se movía por los ruegos ni por las ofrendas de los hombres. Sin embargo, más allá de esta declaración explícita, se encuentran en las mismas fuentes oraciones que se dirigían al Dios Supremo, lo que indica que, en la práctica, alguna esperanza tendrían los hombres de ser escuchados por él.

Los entes sobrenaturales

Los entes sobrenaturales se caracterizan por:

a) Estar compuestos por una sustancia que es imperceptible para los seres humanos en condiciones normales de vigilia.
b) Su origen es anterior a la creación del mundo perceptible.
c) Son agentes. Poseen acción eficaz sobre el mundo perceptible.
d) Su acción eficaz puede ser captada o afectada en mayor o menor grado por los seres humanos.

Los entes sobrenaturales se dividen en:

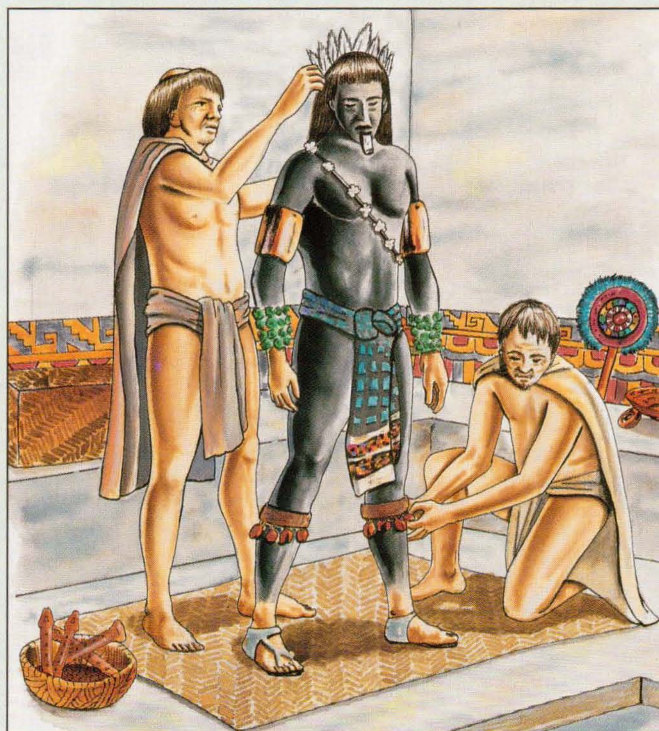
a) Fuerzas sobrenaturales. Entidades impersonales.
b) Dioses.

Los dioses se caracterizan por:

a) Poseer una personalidad considerada tan semejante a la humana como para:
1) Comprender las expresiones humanas.
2) Poseer una voluntad susceptible de ser afectada por la acción humana (incluida en ésta toda forma de expresión).
b) Ejercer, por su voluntad, una acción eficaz sobre el mundo perceptible.

RITO DE *TÓXCATL*

RITO de *tóxcatl*, en honor al dios Tezcatlipoca. Se celebraba en la quinta veintena del año (según Sahagún, del 23 de abril al 12 de mayo). A un enemigo prisionero que había sido previamente elegido por su cuerpo perfecto, se le pintaba y ataviaba para que fuese la imagen viva del dios Tezcatlipoca. Lo pintaban y ataviaban como al dios, y le daban cuatro esposas que eran imágenes de sendas diosas. Llegado el día de su muerte, lo llevaban a un templo en las afueras de la ciudad, donde abandonaba sus flautas y otros objetos que le habían proporcionado. Una vez en la parte superior del templo, se le sacrificaba para que el dios renaciera con nuevo vigor. Muerta esta imagen viva del dios, se elegía al sustituto para que viviera con los mismos honores y representación durante un año, hasta el día de su sacrificio.



ACTO RITUAL de atavío del cautivo con los colores y las prendas del dios Tezcatlipoca. Era NORMA RITUAL que el cautivo fuese de cuerpo perfecto.

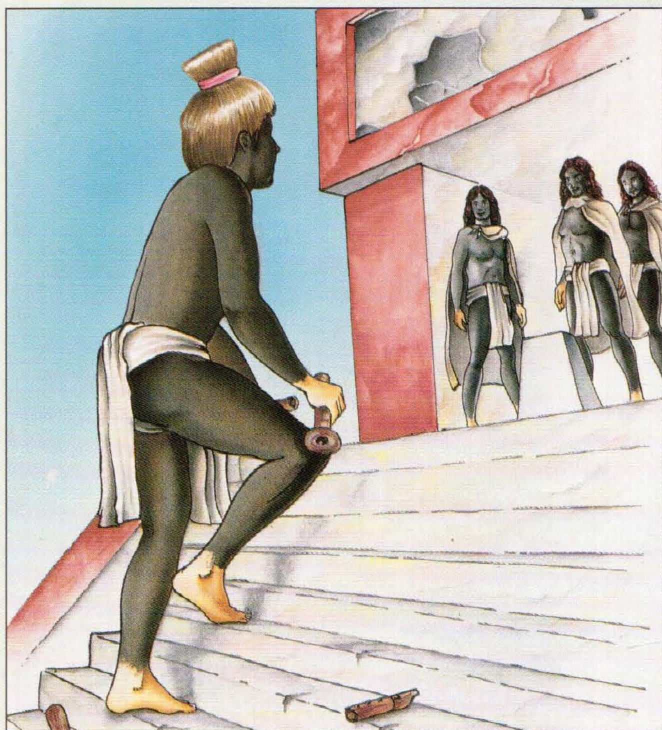
RITO DE *IZCALLI*

RITO de *izcalli*, en honor al dios Xiuhtecuhtli. Se celebraba en la decimoctava veintena del año (según Sahagún, del 8 al 27 de enero). Se hacía una imagen del dios del fuego formada sobre un armazón de varas atadas llamadas *colotli*. La imagen era terminada después con una bella máscara y con prendas lujosas. Durante la noche se hacía fuego nuevo, con un encendedor de barrena. En la hoguera producida con dicho fuego, se arrojaban todos los animales que habían obtenido los muchachos durante diez días, entre los que había mamíferos, peces y culebras. Se ingería ritualmente comida muy caliente que comprendía tamales de acociles. La fiesta se hacía cada cuatro años con sacrificios de esclavos que eran imágenes del dios del fuego. En esta ocasión se nombraba padrinos a los niños que habían nacido en esos años y se les perforaban los lóbulos de las orejas.

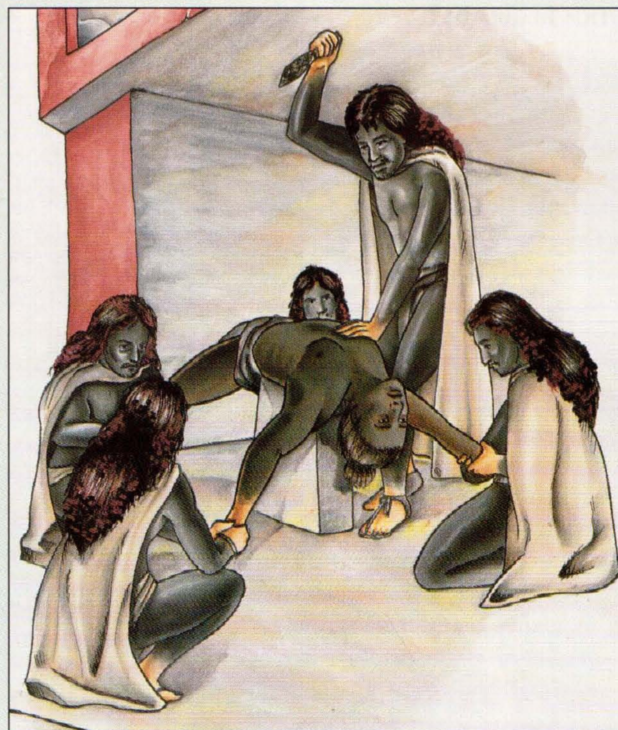


ACTO RITUAL: fabricación de la imagen de Xiuhtecuhtli. NORMA RITUAL: purificación previa de los fabricantes de la imagen.

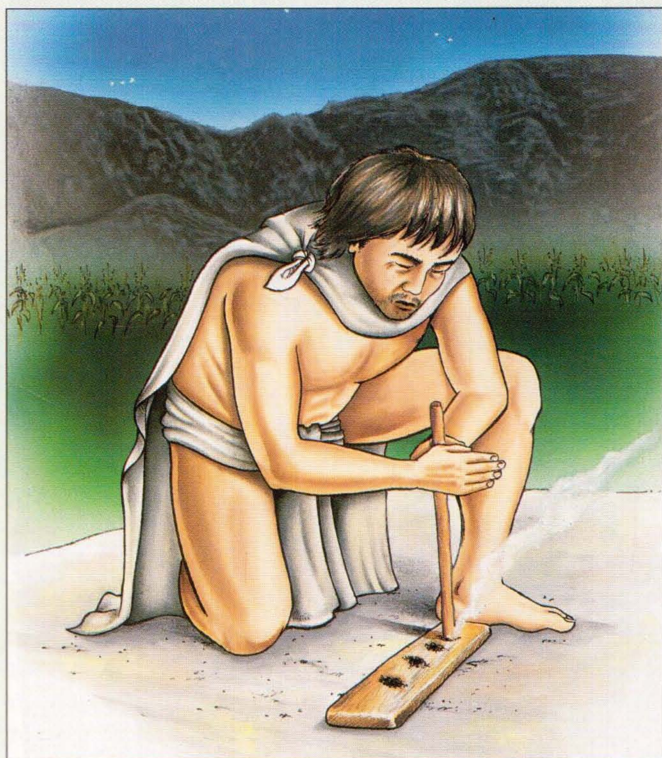
INFORMACIÓN: ALFREDO LÓPEZ AUSTIN. ILUSTRACIONES: RAÚL CRUZ / RAÍCES



ACTO RITUAL de ruptura y abandono de objetos honoríficos.
Era NORMA RITUAL que el sacrificio del cautivo fuese en un templo pequeño, desaliñado, alejado de la ciudad y en despoblado.



ACTO RITUAL: la occisión de la imagen viva de Tezcatlipoca.
La occisión era una FORMA RITUAL común a muchos ritos.
PASO RITUAL de la occisión: extracción del corazón de la víctima.



ACTO RITUAL: producción de fuego nuevo. Era NORMA RITUAL que el fuego del rito de *izcalli* fuese encendido durante la noche.

DOS RITOS RELIGIOSOS

Los cinco ACTOS RITUALES de las escenas eran parte de los RITOS RELIGIOSOS: los tres primeros de *tóxcatl*, y los dos últimos de *izcalli*.

Los dos RITOS RELIGIOSOS (*tóxcatl* e *izcalli*) y muchos más constituían el RITUAL mexica.

Ambos RITOS RELIGIOSOS eran CELEBRACIONES RITUALES, pues estaban dedicados a dos dioses: Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli.

Ambas CELEBRACIONES RITUALES daban origen a FIESTAS, pues con motivo de ellas había concentraciones, actos mercantiles, jolgorio, etcétera.

Las cuatro NORMAS RITUALES señaladas y muchísimas más formaban parte de la LITURGIA del ritual mexica.

La occisión ritual era una FORMA RITUAL, o sea un tipo de acto común a muy distintos RITOS.

La extracción del corazón era un PASO RITUAL, esto es, uno de los elementos significantes de una FORMA RITUAL: la occisión ritual.

¿POR QUÉ EL RITO ES UNA PRÁCTICA REGULADA?

En términos muy generales, puede decirse que entre las causas que hacen del rito una sucesión de actos cuidadosa, pero no absolutamente taxada, se encuentran las siguientes:

a) Todo rito es una expresión, y por ello debe quedar normado por las leyes específicas de las formas de expresión utilizadas. Cuando la expresión es comunicativa, debe ser, además, convincente, lo que implica una formalidad mayor. La comunicación puede obligar a la observación de estrictas reglas de cortesía, aun en el caso de que el mensaje sea agresivo.

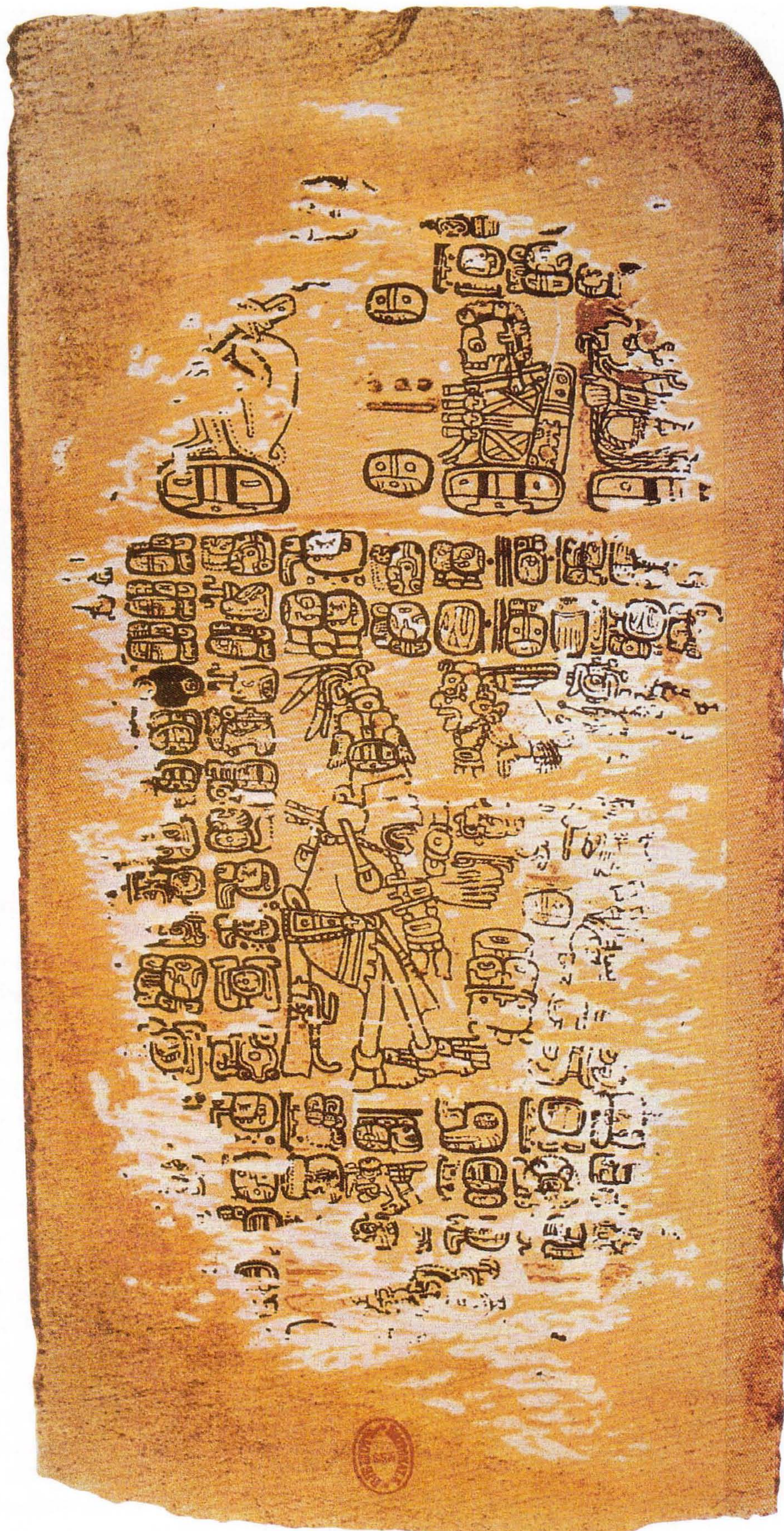
b) La operación puede poseer un alto grado de dificultad o un costo elevado como requisitos de eficacia. A mayor bien solicitado –por ejemplo–, mayor debe ser el mérito del fiel. El costo no puede ser dejado a la libre determinación del fiel.

c) El rito supone formas de cumplimiento de obligaciones mutuas en una relación de reciprocidades estrictamente establecidas. El incumplimiento puede ocasionar consecuencias funestas. Por ejemplo, una mujer recién parida recompone su salud en el baño de vapor, pero debe recompensar a la diosa del temazcal por ensuciar su morada con las impurezas del parto. Si la mujer no compensa a la diosa con la ofrenda usual, en los términos precisos que marca la costumbre, ella y el recién nacido estarán expuestos a la enfermedad y a la muerte.

d) El rito obedece a un conjunto de principios técnicos que se supone que garantizan su eficacia. Estos principios pueden ser genéricos, pero los hay específicos, pues las características del ente al que se dirige el acto o la particularidad de la solicitud exigen precisión ritual.

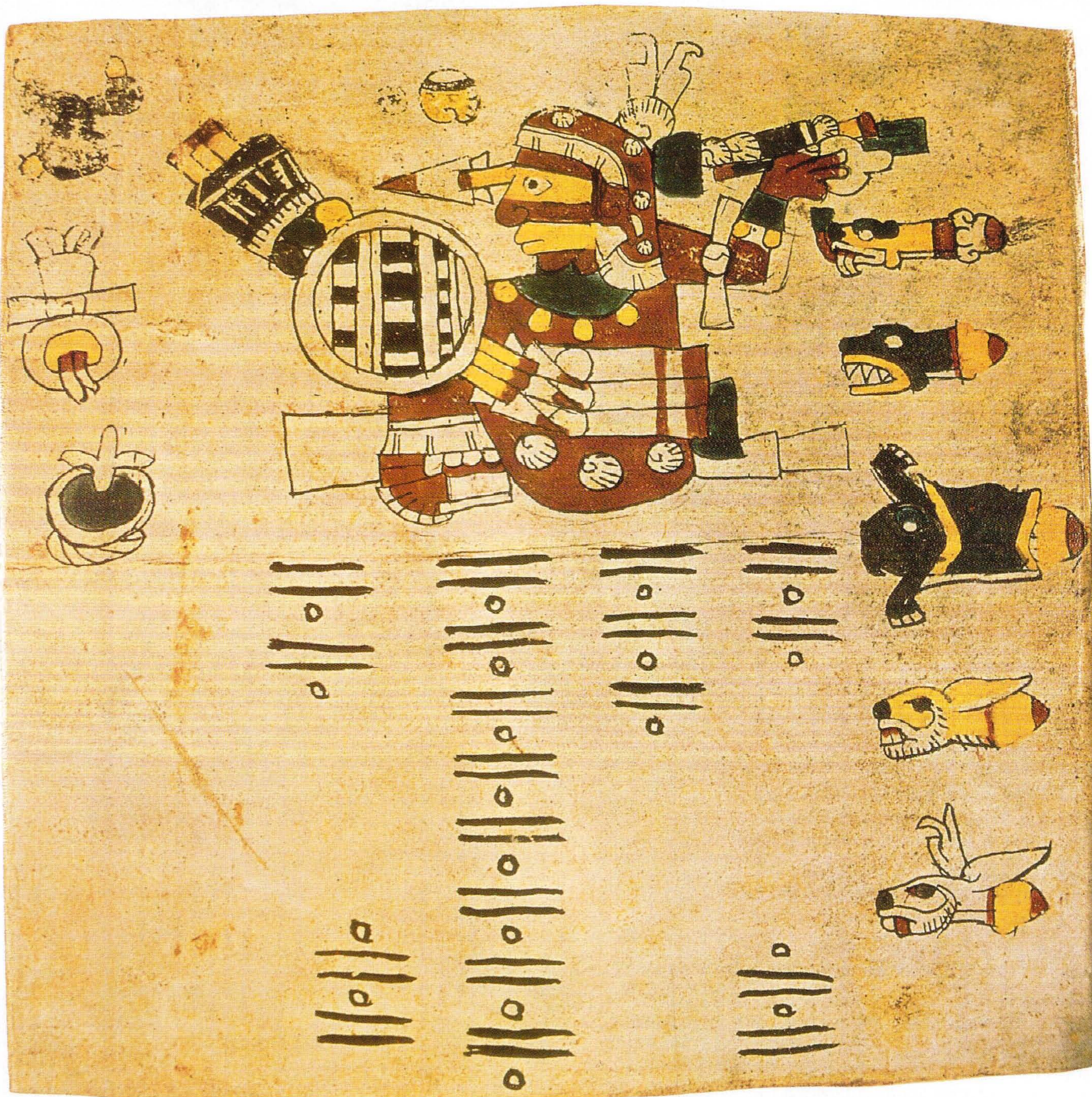
e) La sobrenaturaleza es muy peligrosa. El ejecutante debe protegerse de sus peligros con actos que suponen un contacto seguro o, al menos, no demasiado riesgoso. Un rito que se ejecuta mal o parcialmente puede ocasionar un daño.

f) Los fieles suponen que el rito tiene una eficacia empíricamente demostrada por su práctica reiterada a través de las generaciones.



El Dios C maya en actitud de oferente. *Códice de París*, p. 4.

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES



Ofrenda de manojos, precisamente contados, a Tezcatlipoca Rojo. *Códice Cospi*, p. 29.

g) El rito adquiere sacralidad *per se*. En ocasiones su sacralidad deriva de que los fieles creen que determinados ritos fueron instituidos por los dioses mismos en el momento de la creación, y que fueron comunicados a los primeros seres humanos.

h) Se atribuye al rito una operatividad inmanente, más allá de su función vinculatoria entre los ámbitos humano y sobrenatural.

En algunas ocasiones se estima que no sólo la falta, sino el exceso en el rito, puede ser contraproducente.

i) En términos prácticos –y psicológicos– el creyente debe justificar la falibilidad de su acción ritual. Si no alcanza los propósitos pretendidos, puede atribuir su fracaso no al rito mismo, en el cual sigue confiando, sino a alguna falla voluntaria o involuntaria, identificada o no, en su ejecución.

j) El rito suele cristalizarse como una forma obligatoria de conducta que liga al fiel y lo identifica, por un comportamiento taxado, como parte de una comunidad. Su conducta lo señala como individuo incluido y le crea responsabilidades sociales.

La terminología de la ritualidad

Como muchos otros campos del estudio de las religiones, el del rito es muy complejo y hace necesaria una precisión terminológica. Propongo, en forma sucinta y tentativa, las siguientes definiciones:

Rito. Práctica fuertemente regulada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia y, generalmente, una secuencia ininterrumpida. Ejemplo: la ceremonia compleja de estreno de un baño de vapor.

Acto ritual. Hecho significante, unitario, que constituye un elemento ceremonial de un rito. Ejemplo: el amarre de una esquina del manto del novio con el extremo de la camisa de la novia en la ceremonia del matrimonio.

Ritual. Conjunto de ritos pertenecientes a una religión, a una comunidad religiosa, o destinados a un fin común. Ejemplo: el complejo de ritos utilizados en la exaltación de la figura de los soberanos.

Celebración ritual. Rito dirigido a la veneración o exaltación de una persona o de un hecho sagrados. Ejemplo: las prácticas de los médicos mayas en el mes de *zip*, en honor a la diosa Ix Chel.

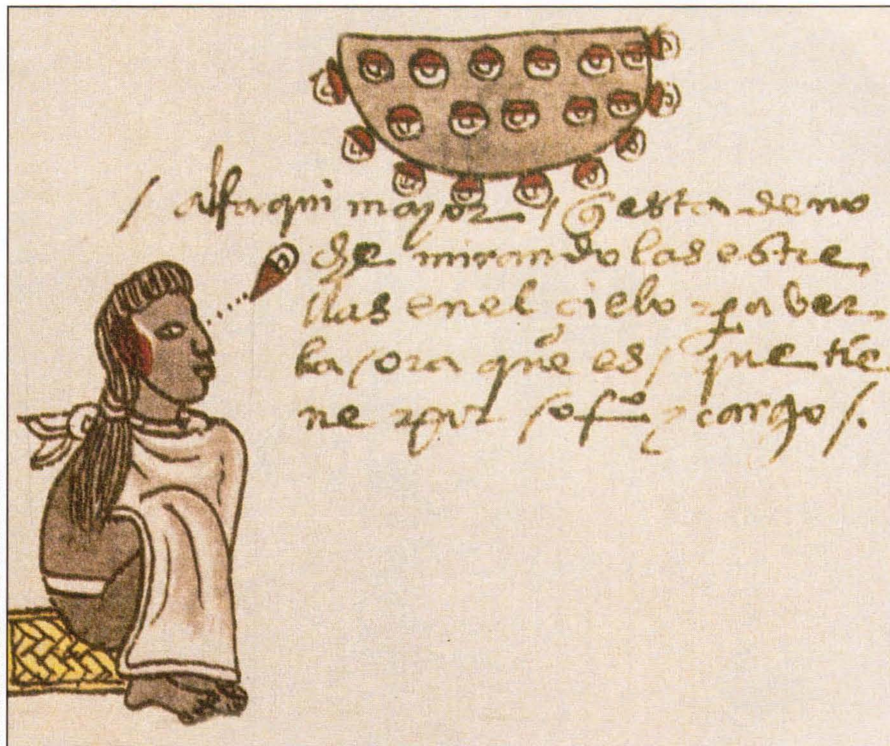
Fiesta. Conjunto de prácticas rituales y no rituales que confluyen en una misma dedicación o celebración ritual. Ejemplo: la concentración de devotos, ritos, juegos, jolgorio, bromas, actos de comercio, intercambio de regalos, concertación de ligas interfamiliares, banquetes, etc., en ocasión de la instalación del año nuevo.

Forma ritual. Figura o modo ritual que constituye un tipo de acto común a distintos ritos. Ejemplo: la oración.

Paso ritual. Elemento significante de una forma ritual. Ejemplo: la posición particular de las manos durante la oración.

Norma ritual. Regla de observancia en la ejecución de un rito. Ejemplo: los animales que actualmente se ofrecen al dios mixteco de la lluvia, Ya Sabi, deben ser de naturaleza fría.

Liturgia. Conjunto de normas fijadas por la costumbre o instituidas oficialmente por una comunidad para la ejecución ritual. Ejemplo: la normatividad general del ritual funerario.



Adivino observando el cielo para determinar el destino. *Códice Mendoza*, f. 63r.



Matrimonio mexica. Las vestiduras de los novios están atadas durante la ceremonia. *Códice Mendoza*, f. 61r.

LA TERMINOLOGÍA DE LA RITUALIDAD		
TÉRMINO	**DEFINICIÓN**	**EJEMPLOS**
RITO	Práctica fuertemente pautada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia y, generalmente, una secuencia ininterrumpida.	• Rito de imposición de nombre a un niño de pocos días de nacido. Comprendía una gran diversidad de actos: oraciones y ofrecimiento de la criatura a los dioses, limpieza del cuerpo del niño, imposición de nombre en sentido estricto, etc. • Rito terapéutico particular con oración, mímica, tatuaje del enfermo, etc. • Conjunto complejo de actos rituales destinados a propiciar la fecundación de la milpa. • Ceremonia de los apicultores a Bacab Hobnil.
ACTO RITUAL	Hecho significante, unitario, que constituye un elemento ceremonial de un rito.	• Oración dirigida al dios Pitao Cozobi para obtener una buena cosecha de maíz. • Punción de los labios en la ceremonia de purificación y penitencia por los pecados cometidos. • Acción de lanzar granos de maíz como procedimiento adivinatorio. • Colocación de una piedra semipreciosa en la boca de un cadáver.
RITUAL	Conjunto de ritos pertenecientes a una religión, a una comunidad religiosa, o destinados a un fin común.	• Prácticas culturales de los tarascos. • Conjunto de los distintos ritos terapéuticos. • Oficios ceremoniales propios de las parteras. • Conjunto de ritos funerarios.
CELEBRACIÓN RITUAL	Rito dirigido a la veneración o exaltación de una persona o de un hecho sagrados.	• Rito anual maya de renovación del templo en la fiesta de *ocná*, en honor a los dioses *chaacoob*, con dedicación de nuevos braseros e imágenes de los dioses de la lluvia.
FIESTA	Conjunto de prácticas rituales y no rituales que confluyen en una misma dedicación o celebración ritual.	• Concentración de peregrinos, ritos, consumo de comidas y bebidas, jolgorio, actos de comercio, etc., en ocasión de la celebración ritual al dios Xacuu en Yanhuitlán.
FORMA RITUAL	Figura o modo ritual que constituye un tipo de acto común a distintos ritos.	• Súplica. • Ofrenda. • Danza. • Autosangría. • Occisión ritual. • Sahumerio hacia los cuatro rumbos. • Imprecación. • Canto.
PASO RITUAL	Elemento significante de una forma ritual.	• Invocación. • Movimiento de los brazos en las danzas. • Pasos de danza. • Impetración en una oración. • Baladro. • Colocación de espinas ensangrentadas en una bola hecha de zacate. • Ornamentación de imágenes.
NORMA RITUAL	Regla de observancia en la ejecución de un rito.	• Los danzantes debían ejecutar sus movimientos sin música ni canto en una parte de la fiesta de *ochpaniztli*.
LITURGIA	Conjunto de normas fijadas por la costumbre o instituidas oficialmente por una comunidad para la ejecución ritual.	• Orden calendárico, participación reglamentada de los distintos sectores de la sociedad, prescripción de ritos y su secuencia, ayunos, ingestión taxada de alimentos y bebidas, abstención sexual de los participantes, prohibiciones específicas, etc., en la secuencia de las fiestas anuales.

Ritos religiosos, ritos mágicos y ritos impersonales

Un grupo puede ser clasificado a partir de un criterio entre muchísimos otros, derivado de las necesidades y conveniencias de quien hace la clasificación.

Entre las numerosas divisiones posibles de los ritos, hay una que nace de las diferentes actitudes que asumen los hombres frente a los entes sobrenaturales. Tomando en cuenta la división antes citada de los seres sobrenaturales, haré una primera división en ritos dirigidos a los dioses y ritos dirigidos a las fuerzas sobrenaturales. En el primer caso, los hombres tienden a establecer, por medio de los ritos, una relación interpersonal, una comunicación con la divinidad o divinidades a quienes se dirigen. En el segundo caso, los oficiantes no pretenden crear un vínculo personal, pues simplemente irrumpen en un ámbito sagrado para observar o para actuar en él.

Empecemos por los ritos dirigidos a los seres personales. Una vieja división teórica que estimo vigente hace una distinción entre religión y magia a partir de la actitud de los creyentes ante la sobrenaturaleza. Cuando la actitud es de sumisión y subordinación, se recurre a la propiciación, a la conciliación y a la súplica; se habla entonces de *religión*. Cuando, por el contrario, la actitud es de igualdad o se pretende una superioridad ante los seres sobrenaturales, se recurre al convencimiento, al constreñimiento y a la coacción; estamos entonces en presencia de la *magia*. La peculiaridad de las actitudes, obviamente, establece una diversidad de recursos, y se caracterizarán como formas rituales religiosas, por ejemplo, la deprecación o la penitencia, mientras que para la magia se utilizarán como formas rituales la imprecación o la mímica amenazante. Son técnicas diferentes, y la particularidad no termina ahí, sino que hace de los oficiantes que manejan unas u otras técnicas profesionales, hombres también diferenciados, sobre todo por las formas de su inclusión en la sociedad y por la naturaleza de sus conocimientos.



Rito yopi de matrimonio. *Códice Tudela*, f. 74r.



Representación de una hechicera. *Códice Tudela*, f. 50r.

Sin embargo, debemos ser cautos en cuanto a la división tajante entre magia y religión, y, en consecuencia, entre ritos mágicos y religiosos. En la vida real las actitudes y los ritos con demasiada frecuencia son mixtos, y no es extraño que muchos oficiantes sean especialistas en técnicas que, en principio, deberían corresponder a otros de ellos, pues su trabajo es complejo y exige que se opere con medios complementarios para una mejor consecución de los fines deseados.

Los ritos impersonales son –repito– aquellos que se dirigen a las fuerzas sobrenaturales. Entre éstos destacan los adivinatorios, pues por medio de prácticas pautadas no comunicativas el ser humano pretende conocer lo oculto. Pongo por ejemplo el manejo de las cuerdas que se arrojan para adivinar, según la posición que adquieran tras su caída, la suerte de un enfermo, o la observación del curso de los astros para deducir el destino de un hombre.

Es tentador denominar a estas prácticas *ritos adivinatorios*. No los llamo así porque ni todos los ritos impersonales son para conocer lo oculto, ni todos los ritos adivinatorios son impersonales. Doy dos ejemplos de esto último. En el *Códice Florentino* (libro X, cap. XXIX, ff. 126v-127r), los informantes de fray Bernardino de Sahagún se refieren a ciertos sabios otomíes con el nombre de *tlaciuhque* (que en lengua náhuatl significa "adivinos"). Sus funciones eran, efectivamente, conocer lo oculto, pero el medio para hacerlo era un ritual típicamente religioso, pues lo que hacían los adivinos otomíes era invocar a sus dioses para que les hiciesen la revelación de lo encubierto. Caso similar es el de los xaltocamecas, según los *Anales de Cuauhtitlán*: cuando querían saber la posición y las intenciones de sus enemigos llevaban ofrendas a la diosa Acpaxapo; la fuente dice que la diosa salía del agua en forma de una gran culebra con rostro, cabellera y suave olor de mujer, y revelaba a sus fieles el misterio.

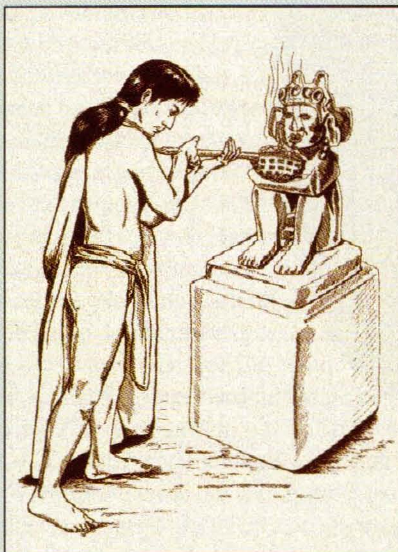
Una clasificación de los ritos

Ritos dirigidos a los dioses

Los oficiantes pretenden establecer una relación interpersonal con la divinidad o divinidades a quienes se dirigen.

Ritos religiosos

La actitud de los oficiantes es de sumisión y subordinación.
Se recurre a la propiciación, a la conciliación y a la súplica.
Ejemplos de formas rituales: súplica, penitencia.



Un sacerdote ofrece copal a la imagen de un dios, en actitud de sumisión y subordinación.

Ritos mágicos

La actitud de los oficiantes es de igualdad o se pretende una superioridad ante los seres sobrenaturales.
Se recurre al convencimiento, al constreñimiento y a la coacción.
Ejemplos de formas rituales: imprecación o maldición y mímica amenazante.



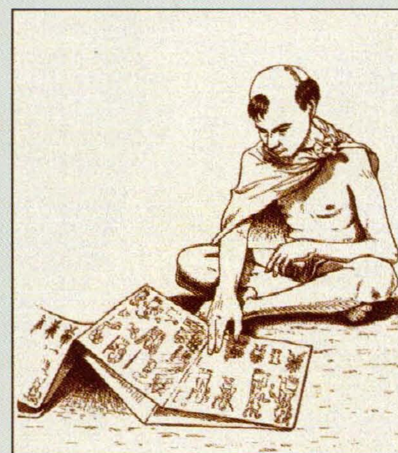
Un médico trata de ver la salud del alma de un niño en el reflejo de su rostro en el agua. Para lograrlo pide auxilio al espíritu del agua, en actitud de igualdad.

Ritos dirigidos a las fuerzas sobrenaturales

Los oficiantes actúan en el ámbito de lo sobrenatural, sin pretender establecer una comunicación con seres sobrenaturales personales.

Ritos impersonales

Se observan los ámbitos en que pueden descubrirse las formas de acción de las fuerzas sobrenaturales sobre el mundo del hombre, o se irrumpe en el ámbito sagrado para obrar en él.
Una buena parte de los ritos adivinatorios son impersonales.



Un sacerdote adivina el destino cotejando los signos de un códice. Se encuentra en contacto con un objeto sagrado y pretende descubrir en los registros el sentido de las fuerzas sobrenaturales, pero la relación no se entabla con una persona sobrenatural.

INFORMACIÓN: ALFREDO LÓPEZ AUSTIN. DIBUJOS: RAÚL CRUZ/RAÍCES

Alfredo López Austin. Doctor en historia. Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Comité Científico-Editorial de esta revista.

Para leer más...

DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición de Ángel María Garibay K., 2 vols., Editorial Porrúa, México, 1984.

El ritual de los bacabes (edición facsimilar), transcripción, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos de Ramón Arzápalo Marín, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM/CEM, México, 1987.

LANDA, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar, cronología y revisión del texto por María del Carmen León Cázares, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629," en Jacinto de la Serna *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, vol. II, pp. 17-130.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2 vols., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.

Las cuevas de Teotihuacan

DORIS HEYDEN



La flor de cuatro pétalos es un motivo omnipresente en Teotihuacan y está llena de significado religioso. El túnel de la cueva de la Pirámide del Sol termina en una cámara con forma de flor de cuatro pétalos.
FOTO: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

El culto a las cuevas estuvo presente en la mitología y la religión de Mesoamérica. En Teotihuacan, su significado sagrado se explica por ser lugares de nacimiento de cuerpos celestes, de dioses y de hombres; centros ceremoniales donde hombres y dioses se comunican; sitios en los que se encuentran las puertas al inframundo y se almacenan los bienes de la tierra; en suma, son lugares de la vida y de la muerte, donde se llevaron a cabo rituales relacionados con ambos eventos. Entre las diversas cuevas de Teotihuacan, la localizada en la Pirámide del Sol fue un importante espacio ceremonial que dio lugar a la construcción de la pirámide misma.

La gran matriz de la tierra, el lugar de donde salimos y a donde regresamos, está simbolizado por la cueva. En México y en otras partes del mundo, en casi todas las épocas y culturas, la cueva ha sido símbolo de la creación, es el lugar de nacimiento de los dioses, del Sol y de la Luna, de grupos humanos, de individuos y de oráculos. La cueva es el sitio de comunicación entre los hombres y las deidades a través del culto y del ritual. También es una habitación natural: es fresca en tiempo de calor y cálida durante la temporada fría.

La cueva es un templo al que la gente lleva ofrendas y en el que practica ritos esotéricos. Como parte de la naturaleza sagrada que es, se le puede llamar templo, porque las personas le ofrecen ceremonias de la misma manera que hacen sus cultos a otros "templos": a los árboles, a los manantiales y a los cerros. Esta tradición de considerar a los elementos de la naturaleza como partes básicas de la religión ha sido esencial en la vida y el pensamiento de los mexicanos durante siglos y hasta milenios.

La mitología y la religión de Mesoamérica están impregnadas con el tema de las cuevas. El culto a las cavernas tuvo una gran importancia en las prácticas antiguas de esta región y aún la tiene en nuestros días. Las representaciones de cuevas abundan en los códices pictóricos y en los topónimos. Muchos ritos se celebraban en las cuevas y había deidades relacionadas con ellas, como Tepeyólotl, "corazón del monte", una advocación de Tezcatlipoca, cuyo símbolo era la cueva.

Según Antonio de Herrera, en su *Historia general de los hechos de los castellanos, en islas y Tierra Firme de el mar océano*, el Sol y la Luna nacieron en una caverna. Por su parte, fray Gerónimo de Mendieta dice, en su *Historia eclesiástica indiana*, que después de que fue creado el Quinto Sol en Teotihuacan, se hizo la Luna: "De la creación de la Luna dicen, que quando aquel (Nanahautzin) que se lanzó al fuego y salió Sol, un otro (Tecuziztecatl) se metió en una cueva y salió la Luna".

También el cielo fue creado en el interior de la tierra, que es como una matriz gigantesca, una caverna. Según se consigna en la crónica llamada *Histoyre du Mechique*, los dioses Tezcatlipoca y Ehécatl-Quetzalcóatl fueron al centro de la tierra, al Tlaltecuhtli, entraron por su ombligo, que era una gran cueva, y adentro formaron el cielo.

Algunos dioses fueron creados en cuevas. Según Mendieta, en Chicomóztoc, el "lugar de las siete cuevas", nacieron 1600 deidades cuando un navajón o pedernal cayó del cielo, y al romperse la navaja en la cueva, salió esa multitud de dioses.

Algunos dioses de la vegetación tuvieron su origen en cuevas. El maíz en su forma masculina, llamado Cintéotl o "maíz sagrado", se creó en una cueva cuando Xochiquétzal, diosa de las flores y la vegetación, y Piltzintecuhtli, "hijo divino", tuvieron relaciones sexuales y se convirtieron así en los padres del maíz. Cintéotl, en su hogar debajo de la tierra, dio a la humanidad muchos frutos necesarios para el sustento: según la *Histoyre du Mechique*, de diferentes partes de su cuerpo salieron el algodón (de sus cabellos), la chía (de su nariz), el maíz largo (de las uñas) y otros granos y verduras. En algunas regiones todos los bienes se guardan en las cuevas, donde están protegidos por los *chanecos*, pequeñas criaturas sobrenatura-



REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Ofrenda de copal en una cueva. *Códice Laud*, p. 22.



REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Tepeyólotl o "corazón del monte", dios de las cuevas, es una advocación de Tezcatlipoca. *Códice Borbónico*, p. 3.

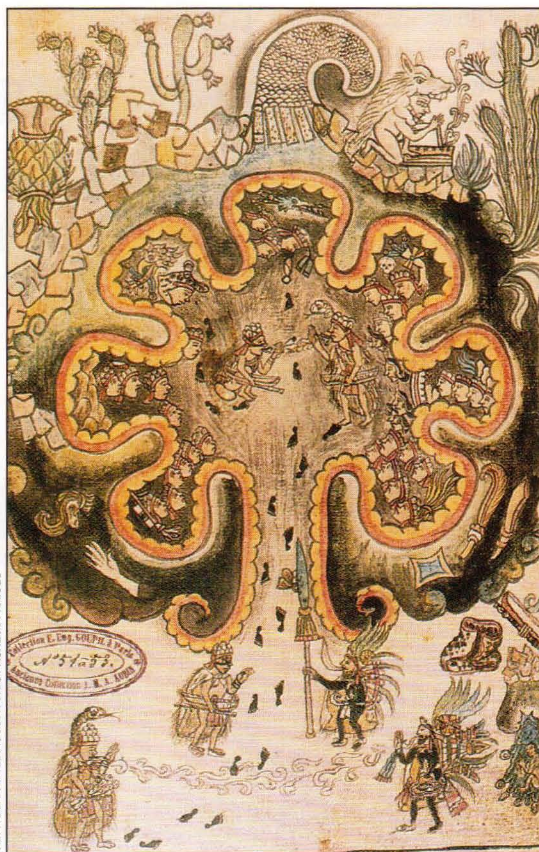


REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Cintéotl, dios del maíz, sentado en el interior de una cueva formada por el monstruo de la tierra. *Códice Laud*, p. 15.

les que también cuidan las entradas al mundo subterráneo, el Talogan (Tlalocan), el mundo de la abundancia, gobernado por el Dueño de los Animales. Según Antonio García de León, las puertas o entradas a ese mundo son los lugares con agua, los árboles o las cuevas.

DONDE NACIÓ LA GENTE Y DONDE FUERON



Chicomóztoc o "lugar de las siete cuevas". Cada una de éstas representa a un grupo que emigra. En la parte superior se observa el símbolo de Culhuacan, "cerro torcido", lugar de los antepasados y de origen. *Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 16r.

Los humanos también salieron de las cuevas, de Chicomóztoc, que también tenía otros nombres, según la fuente que lo describe: Aztlan, "lugar de blancura", o Teocolhuacan, "lugar de los abuelos o antepasados".

Fray Bernardino de Sahagún explica que los mexica-aztecas, uno de los siete grupos que partieron de Chicomóztoc en busca de un nuevo hogar, hicieron una migración hasta Tamoanchan, en lo que probablemente hoy es la Huasteca, donde estuvieron algún tiempo con sus sabios y adivinos. Explica que los mexicanos, desde Tamoanchan, iban a hacer sacrificios al pueblo llamado Teotihuacan, "donde hicieron a honra del sol y de la luna dos montes, y en este pueblo se elegían los que habían de regir a los demás, por lo cual se llamó Teotihuacan, que quiere decir lugar donde hacían señores". Añade el cronista que Teotihuacan era el lugar de los *teotl*, "los dioses", porque ahí se enterraba a los principales después de muertos, donde se convertirían en deidades (Sahagún, 1969, pp. 208-213). La *Relación de Teotihuacan* del siglo XVI dice que en este lugar había un *cu* muy alto, un templo y un oráculo, adonde el soberano de México-Tenochtitlan venía con sus sacerdotes cada 20 días para llevar a cabo rituales. En la cumbre del *cu* estaba una estatua de piedra cuyo nombre era Tonacatecuhtli, "el señor de nuestro sustento". Cerca de la gran pirámide se encontraba otra figura de piedra que representaba a Mictlantecuhtli, "el señor del inframundo". En este recinto, entonces, se encontraban la vida y la muerte, asociadas a las pirámides del Sol y de la Luna.

El soberano practicaba en ese lugar las ceremonias que para los mexicas de los siglos XIV y XV formaban parte de las tradiciones heredadas de las culturas anteriores, sobre todo de la teotihuacana. Estos grupos tu-



Mexicas saliendo de una de las cuevas de Chicomóztoc, representada como la boca de la tierra. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, cap. 3.

vieron, pese a la distancia de los siglos, una misma tradición cultural, un mismo acervo de conocimientos y creencias. Mis interpretaciones de los ritos practicados en la cueva que está debajo de la Pirámide del Sol son hipotéticas; sin embargo, las analogías etnohistóricas entre los teotihuacanos (*ca.* 200 a. C.-750 d. C.) y los mexicas (*ca.* 1200-1521 d. C.) y algunos restos encontrados en las cuevas señalan una herencia cultural que se ha transmitido a través de los siglos. La tradición oral, siempre viva en México y fuente de mucha información, constituye una biblioteca viviente. Además, el arte es una comunicación visual. Si los mexicas conocieron la pintura mural de Teotihuacan, estas imágenes deben haberles hablado de la religión y de la mitología teotihuacanas. Como dice Paul Wheatley, en épocas antiguas el arte fue una técnica al servicio de la liturgia.

Significado de las cuevas

Cuevas, cavernas, grutas, oquedades en la tierra, todas tienen algún significado sagrado. Con frecuencia representan el centro del universo, y a veces la gente construye en ellas sus habitaciones o un pueblo, con el fin de incorporar lo sagrado en su arquitectura y su cosmovisión. Esta relación de la cueva con un pueblo ha sido tan profunda que, según el *Códice Ramírez*, el linaje de la gente se identificaba con una cueva. Alfonso Villa Rojas nos dice que se puede conocer el lugar de origen de la gente simplemente con saber el nombre de su cueva.

La ubicación de la Pirámide del Sol, encima de la cueva, debido a su carácter sagrado, nos recuerda la geomancia oriental, según la cual la energía vital de los elementos de la naturaleza, sobre todo las montañas, fluye por la tierra y se deposita en una cueva, donde siempre se guardan el viento y el agua. Este sitio elegido marca el lugar preferido para edificar una construcción, para el asentamiento de un pueblo o para hacer una tumba. Es el guardián de las fuerzas de la naturaleza. Según James Brady, el centro sagrado, la cueva, significa la protección de las deidades, junto con la fertilidad y la abundancia de la tierra, que se traducen en la seguridad del pueblo. Por eso, cuando no existía una cueva natural, la gente excavaba su propia caverna, que no era menos sagrada por ser artificial. En Teotihuacan hay muchas cuevas naturales y otras que son obra de la mano del hombre (Manzanilla, 1996).



Las representaciones de cuevas abundan en los códices pictóricos y en los topónimos. *Arriba*: Oztoctícpac, "sobre la cueva". *Abajo*: Tepetlaóztoc, "en la cueva de tepetate".

REPROGRAFÍAS: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

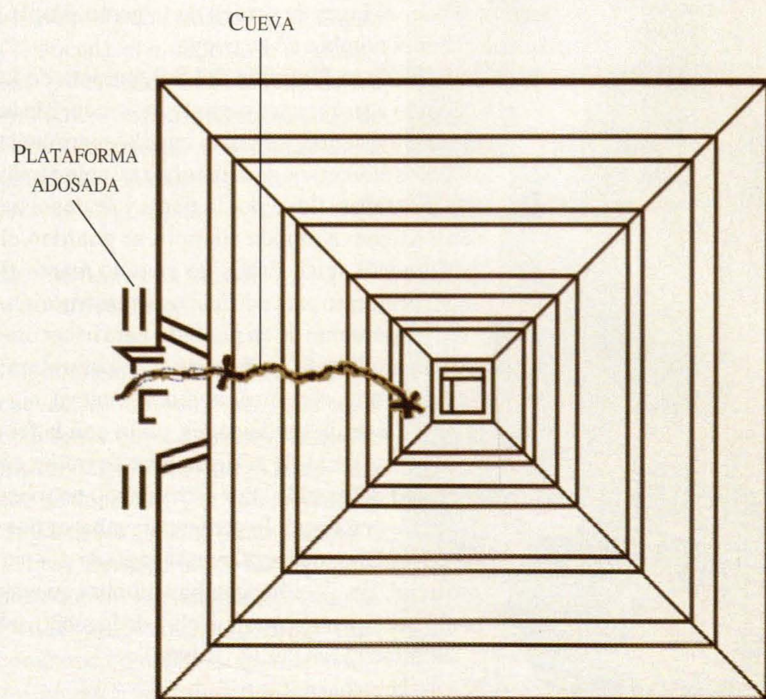
Historia de la cueva

Las cuevas naturales de Teotihuacan son de formación volcánica y tienen aproximadamente un millón de años (F. Mooser, en Heyden, 1975, p.131). La cueva asociada a la Pirámide del Sol fue hallada hace 27 años por el des-

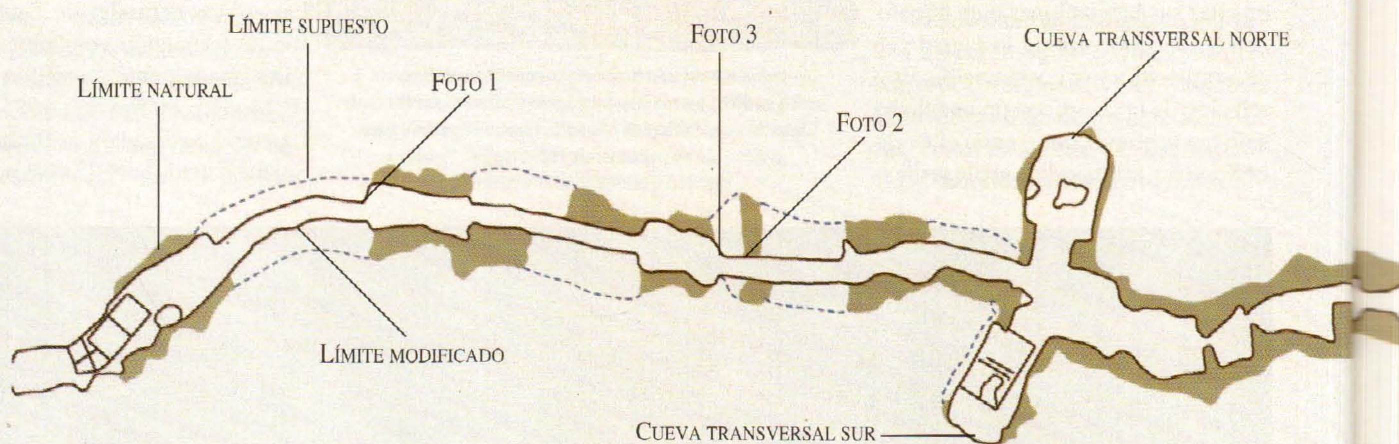


FOTO: CARLOS BLANCO / RAÍCES

El carácter sagrado de la cueva de Teotihuacan influyó en la ubicación de la Pirámide del Sol, el primer gran monumento construido en el lugar, y por lo tanto en la disposición del resto de los edificios de la ciudad, como la Pirámide de la Luna y la Ciudadela.







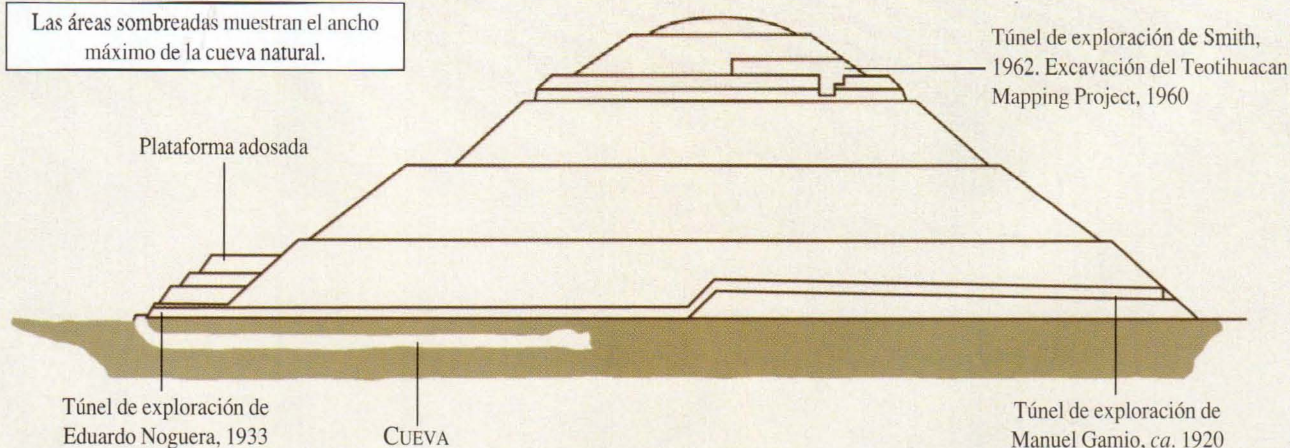


ILUSTRACIÓN BASADA EN DORIS HEYDEN, 1975, Y K. BERRIN, E. PASZTORY, 1993 FOTOS: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES. ILUSTRACIÓN DIGITAL: CARLOS RABIELLA / RAÍCES

Entre las cuevas localizadas en la ciudad de Teotihuacan, destaca la que se encuentra bajo la Pirámide del Sol. Se ha postulado que

La cueva localizada bajo la Pirámide del Sol fue hallada hace 27 años, gracias a un deslizamiento de tierra ocurrido en el lado oeste del edificio, el cual dejó al descubierto un túnel, de aproximadamente 100 m de largo y con 25 divisiones que forman cuartos pequeños, que termina en una cámara con forma de flor de cuatro pétalos. Esta cámara se encuentra casi exactamente debajo de la cima o centro de la pirámide. Justo encima de ella existía un santuario, ahora cubierto, que corresponde a la fecha 150 d. C. Es probable que este santuario o la cueva misma se constituyeran en una atracción para las peregrinaciones y que, en algún momento, el flujo de los peregrinos y la propia población de la ciudad fueran tan numerosos que las autoridades teotihuacanas vieron la necesidad de construir un lugar de culto más amplio, que permitiera aprovechar el carácter sagrado de la cueva y la mano de obra existente para edificar encima de ella un gran templo, y conservar así su fuerza divina.

La cueva fue objeto de diversas modificaciones cuyo propósito era transformar el camino que conducía a la cámara con forma de flor en uno de forma más sinuosa y serpentina que la original. Para ello se levantaron paredes y se construyeron techos, que en algunas partes no sólo volvían más estrecho el paso, sino que lo hacían más bajo, de modo tal que aquellos que penetraban a la cueva debieron repetidamente agacharse y hasta arrodillarse en camino al sitio sagrado.

1. Principio del primer pasaje. Se observan las paredes que hacen más estrecha la cueva.

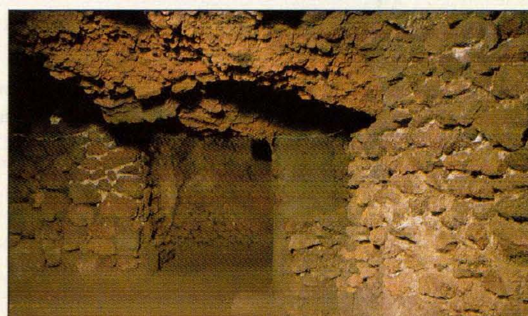
2. Restos de canales de piedra, tal vez asociados al culto al agua, que se localizan al final del cuarto pasaje.

3. Final del cuarto pasaje. La puerta no sólo es estrecha, sino baja.

4. Muro de piedra (al centro de la foto) que sirvió para dividir las cámaras norte y este.



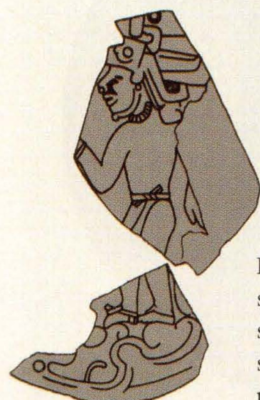
2

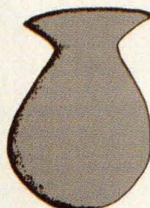


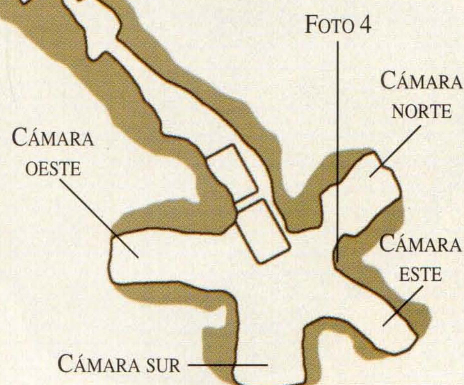
3



4







Es posible que la cueva de la Pirámide del Sol sea el oráculo que según las fuentes se localizaba en Teotihuacan. En la cámara final se encontraron estos fragmentos de discos de pizarra que parecen ser espejos, y que tal vez fueron utilizados para adivinar. En el mismo lugar aparecieron varias vasijas, como la de la ilustración.

ue

fue a partir de ella que se construyó ese gran edificio y que, de algún modo, determinó la disposición de la ciudad en su conjunto.





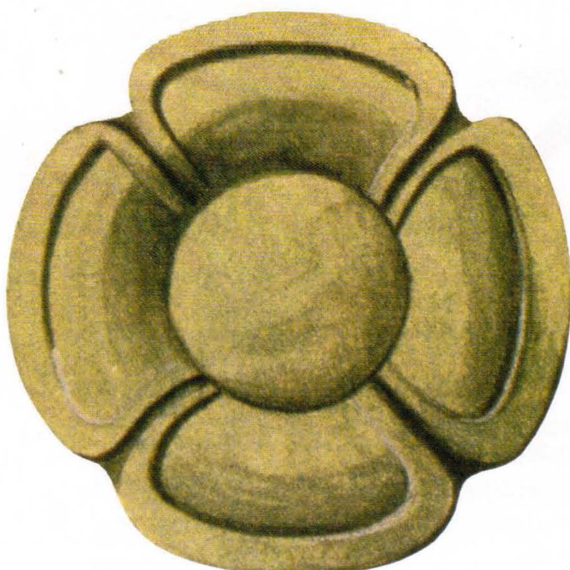
El dios de la lluvia, Tláloc, es además una deidad de las cuevas. Según el cronista fray Diego Durán, se le llamaba también "camino debajo de la tierra" o "cueva larga". ***Izquierda:*** **Tláloc descendiendo por un chorro de agua.** ***Códice Vaticano A*****, f. 45r.** ***Derecha:*** **Tláloc en el interior de las lluvias, que tienen forma de cueva.** ***Códice Laud*****, p. 13.**

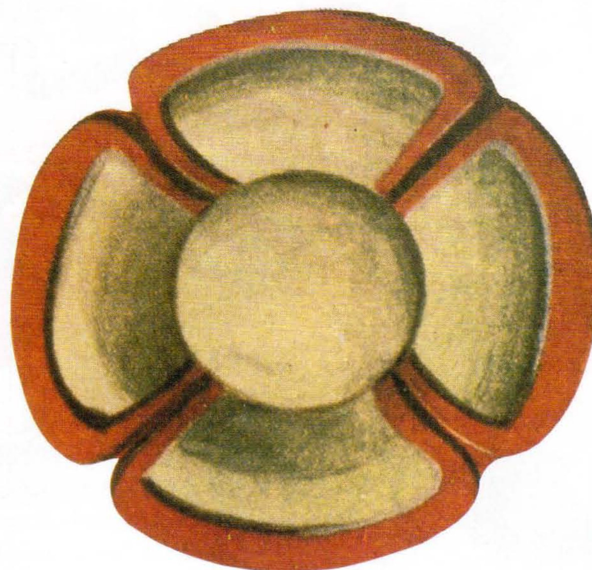
lizamiento de la tierra en el lado oeste del monumento, el cual dejó al descubierto un túnel –con 25 divisiones que forman cuartos pequeños– que conduce a la cueva subterránea. Cien metros adentro, el túnel termina en una cámara con forma de flor de cuatro pétalos. La cámara natural está perfeccionada por la mano del hombre.

La flor es un motivo omnipresente en Teotihuacan y está llena de significado religioso. En el México antiguo, la flor simbolizaba la creación, la vida, el lenguaje, el canto, la nobleza, el gobierno, algunos dioses, y, además, era un signo calendárico. En nuestra cueva, es posible que sus pétalos –que apuntan a las cuatro direcciones del universo– hayan tenido un sentido astronómico.

La cámara con forma de flor se encuentra casi exactamente debajo de la cima o centro de la pirámide. Encima de la cueva existía un santuario, ahora cubierto, que los arqueólogos sitúan en 150 d. C. (Millon, en Heyden, 1975). Es probable que este santuario o la cueva misma se constituyeran en una atracción para las peregrinaciones y que, en algún momento, el flujo de los peregrinos fuera tan numeroso que las autoridades teotihuacanas vieron la necesidad de construir un lugar de culto más amplio. Además, para el año 200 d. C. la población del valle se había extendido.

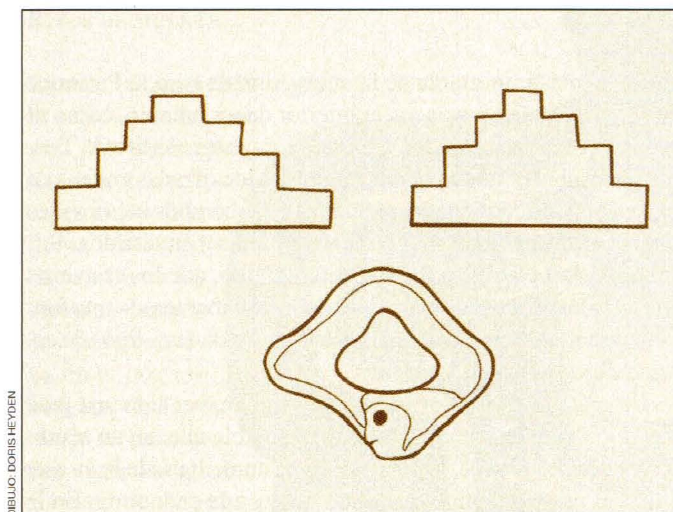
Lo que hoy nos parece obvio –y lo presento como mi teoría– fue la decisión de aprovechar el carácter sagrado de la cueva y la mano de obra existente para edificar encima de ella un gran templo, y así conservar su fuerza divina. Por eso propongo que la Pirámide del Sol fue la que se construyó primero, luego la de la Luna y posteriormente la Ciudadela. Hoy, Rubén Cabrera, arqueólogo del INAH, se encuentra explorando el interior de la Pirámide de la Luna para ver qué misterios existen dentro del majestuoso monumento.

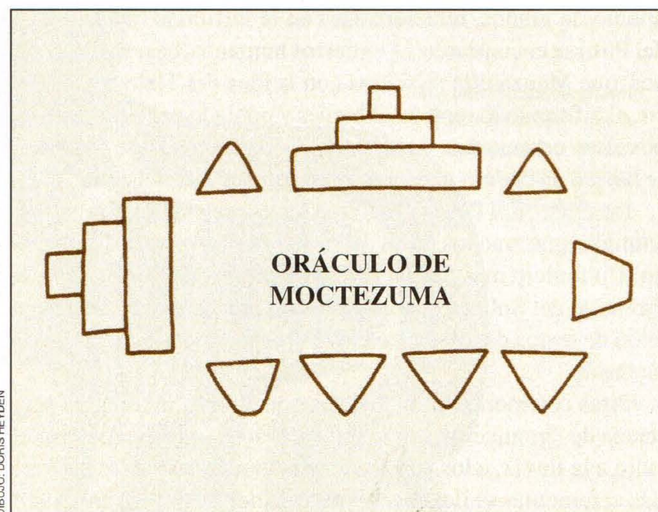




En el México antiguo, la flor simbolizaba la creación, la vida, el lenguaje, el canto, la nobleza, el gobierno, algunos dioses, y, además, era un signo calendárico.

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES



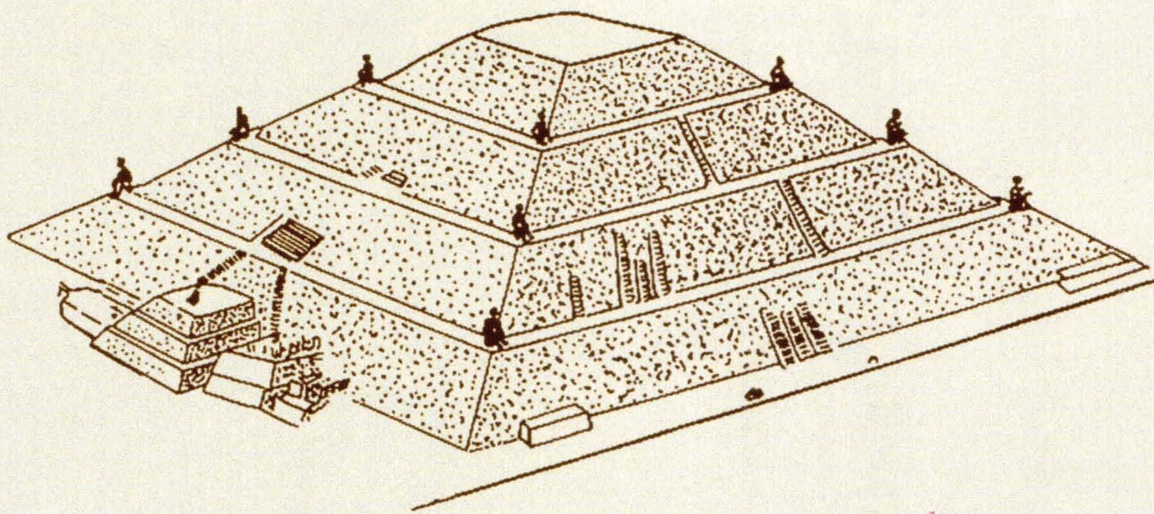


En el interior de la cueva situada bajo la Pirámide del Sol existía un oráculo. *Izquierda:* en el *Códice Xólotl* se muestra el glifo de Teotihuacan, conformado por dos pirámides localizadas encima de una cueva que contiene un oráculo. *Derecha:* los soberanos mexicas iban a Teotihuacan para ser investidos. En la *Relación de Teotihuacan* se señala bajo el nombre de "oráculo de Moctezuma" el lugar en que esas ceremonias tenían efecto.

El culto al agua y los hallazgos recientes

Al norte de las pirámides, en una posición protectora, está el llamado cerro Gordo, antes llamado Tenan, "la madre". La asociación de cuevas con manantiales es una característica de los sitios sagrados, en los que casi siempre se celebran ritos al agua. Durante algún tiempo se pensó que los manantiales de Tenan llevaban agua a la Pirámide del Sol, pero Manzanilla (1996) aclara que no sucedió así, sino que los manantiales emergen en el sector sudoeste del valle, por lo que es probable que las cuevas tuvieran filtraciones en la parte noreste, donde se encuentra nuestra cueva.

El culto al agua ha sido importante en todo el país, ya que, como sabemos, en algunas épocas falta el líquido y en otras llega con demasiada fuerza. El dios de la lluvia, Tláloc, está presente en Teotihuacan, tanto en la pintura mural como en la cerámica. Es una deidad de las cuevas, pues se le llamaba también "camino debajo de la tierra" o "cueva larga", según el cronista fray Diego Durán. Las pequeñas cámaras formadas por las divisiones del túnel sugieren la posibilidad de que ahí se depositaran los cuerpos de los niños sacrificados al dios de la lluvia cada año, como apunta Motolinía. Los niños eran las víctimas predilectas para estos ritos, tanto en las cuevas como en la cima de las montañas. En las excavaciones realizadas por Linda Manzanilla y su equipo se ha encontrado evidencia arqueológica que confirma hipotéticamente el uso de algunas cuevas. En las Varillas, en una de las cámaras, aparecieron siete entierros de recién nacidos colocados en un círculo situado debajo de un agujero del techo de la cueva, por donde entra la lluvia. En otra cámara, la funeraria, se encontraron dos entierros infantiles junto con los restos de tres adultos. También aparecieron fondos de silos que pueden haber sido áreas de almacena-



En la Pirámide del Sol, según Leopoldo Batres, se encontraron restos de niños sacrificados en la esquina de cada cuerpo del monumento.

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

miento de granos, relacionadas con la fertilidad. En la cueva del Pirul se encontraron 14 entierros humanos, casi todos de niños, que Manzanilla relaciona con la idea del Tlalocan, es decir, el inframundo repleto de bienes y poblado por seres pequeños. Las ceremonias de petición de agua para las cosechas se hacían en cuevas que eran casas de espíritus del agua.

También en el Pirul se hallaron los esqueletos de tres perros, animales que eran los guías de los muertos rumbo al inframundo. Un indicio más del sacrificio de niños relacionado con la Pirámide del Sol es el hallazgo hecho por Leopoldo Batres en 1906 de restos de infantes en las esquinas de cada cuerpo de la pirámide.

Otras ceremonias relacionadas con el agua incluían la presencia de "graniceros", es decir, sacerdotes que practicaban el culto a la lluvia, a los cerros, a los manantiales y a las cuevas. Las ceremonias se llevaban a cabo en todos estos lugares, pero principalmente en las cuevas. Por medio de los ritos meteorológicos, los graniceros "controlaban" el clima, sobre todo la lluvia y el granizo. Al mismo tiempo, estos ritos estaban asociados con las ceremonias agrícolas, al igual que en la época actual.

Oráculos

Quizá lo más importante de la cueva situada bajo la Pirámide del Sol fue la existencia en su interior de un oráculo, como se señala en el *Códice Xólotl*. En éste se muestra el glifo de Teotihuacan, conformado por dos pirámides localizadas encima de una cueva que contiene un oráculo. Los soberanos mexicas, en tiempos tardíos, iban a Teotihuacan para ser investidos. Sus cuerpos eran embijados con el betún divino, que los convertía en deidades, por lo que el oráculo debe de haber tenido una función importante para designar fechas, actividades y tipos de ceremonias religiosas.

Un oráculo en la cueva-santuario pudo haber sido una gran atracción para los peregrinos, que es posible que hayan acudido en grandes grupos, y cuya presencia aumentaría la fe en este culto, al mismo tiempo que daba fuerza a la economía. En la cámara con forma de flor se encontraron unos discos de pizarra que parecen ser espejos, los cuales servían para adivinar. Éstos, al ser depositados en la cámara, se rompieron, lo que pudo anular su poder mágico.

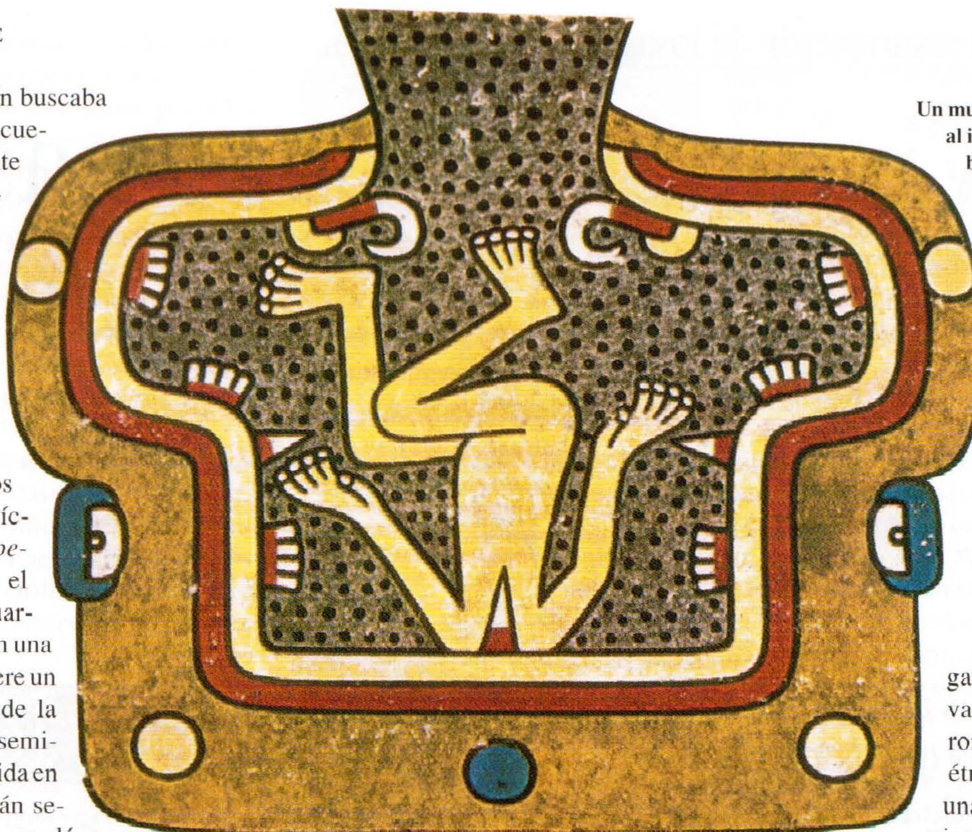


REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

La pintura mural de Tepantitla, en Teotihuacan, muestra una figura situada encima de una cueva, rodeada por los bienes de la tierra –que representan al Tlalocan– y de la cual salen chorros de agua.

Ritos de muerte

La muerte también buscaba la soledad de las cuevas. No solamente los niños sacrificados al dios de la lluvia encontraban su fin en las cámaras pequeñas de la cueva; en otras ocasiones, apunta Durán, al ser desollados algunos de los cuerpos de las víctimas del *tlacaxipehualiztli*, según el rito mexica, se guardaban sus pieles en una cueva, lo que sugiere un rito de fertilidad de la tierra, ya que las semillas empiezan su vida en la oscuridad. Durán señala también que los cadáveres de dos mozas sacrificadas a Xochiquétzal, diosa de las plantas y el amor, se guardaban en un *ayauhcalli*, "casa de niebla", debajo de la tierra.



Un muerto descendiendo al inframundo por la boca del monstruo de la tierra. *Códice Laud*, p. 4.
REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Tepantitla

La pintura mural de Tepantitla, en Teotihuacan, muestra una figura situada encima de una cueva, rodeada por los bienes de la tierra –que representan al Tlalocan– y de la cual salen chorros de agua. Esta figura, tal vez una deidad, tiene rasgos de agua y de fuego. Sobre su rostro se ve una máscara con características del Dios Viejo del Fuego, mientras que en la parte inferior se observan las fauces y las lenguas de Tláloc. En esta imagen, entonces, tenemos el *atl tlachinolli*, símbolo pictórico de la combinación agua-fuego, según apunta López Austin, (1994). Hay que añadir que las corrientes de agua que salen de la cueva y que rodean el espacio de Tepantitla son de colores azul y rojo, otra representación del *atl tlachinolli*. Aunque esta figura no se pintó en la Pirámide del Sol, puede estar relacionada con la cueva que hay debajo de ella.

Conclusiones

Las cuevas de Teotihuacan, según la mitología, eran los lugares de nacimiento de los cuerpos celestes, de los dioses y de los humanos. Además de ser centros en donde se efectuaban ceremonias religiosas, eran considerados sitios de comunicación con las deidades y, también, eran las puertas de entrada al inframundo. En las cuevas se almacenaban los bienes de la tierra, por lo que pueden haber tenido la función del Cincalco, "casa del maíz". Las cuevas representaban a Chicomóztoc, "lugar de las siete cuevas", de donde salieron algunos grupos étnicos en busca de una mejor vida. Asimismo, en algunas de esas cuevas se han encontrado restos de niños, lo que señala la presencia de sacrificios infantiles a los dioses del agua. También aparecieron esqueletos de perros, que eran los que guiaban a los muertos al inframundo. Las crónicas del siglo XVI contienen descripciones y dibujos que nos hablan de la presencia de un oráculo dentro de una cueva debajo de la Pirámide del Sol. Los soberanos mexicas hacían ceremonias al oráculo que debe de haber estado en esa cueva. Proponemos la hipótesis de que esta cueva fue antiguamente un lugar de culto que dio lugar a la construcción de la misma pirámide, debido a su carácter sagrado.

Las cuevas, concluimos, son el lugar de la creación, de la vida, y también de la muerte. En las cuevas de Teotihuacan se llevaron a cabo rituales relacionados con ambos eventos.

Doris Heyden. Antropóloga. Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

Para leer más...

Heyden, Doris, "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico", *American Antiquity*, vol. 40, núm. 2, 1975, pp. 131-147.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994.

Manzanilla, Linda, "El concepto de Inframundo en Teotihuacan", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 2, núm. 6, enero-abril de 1996.

Relaciones geográficas del siglo XVI, t. II, edición de René Acuña, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1986.

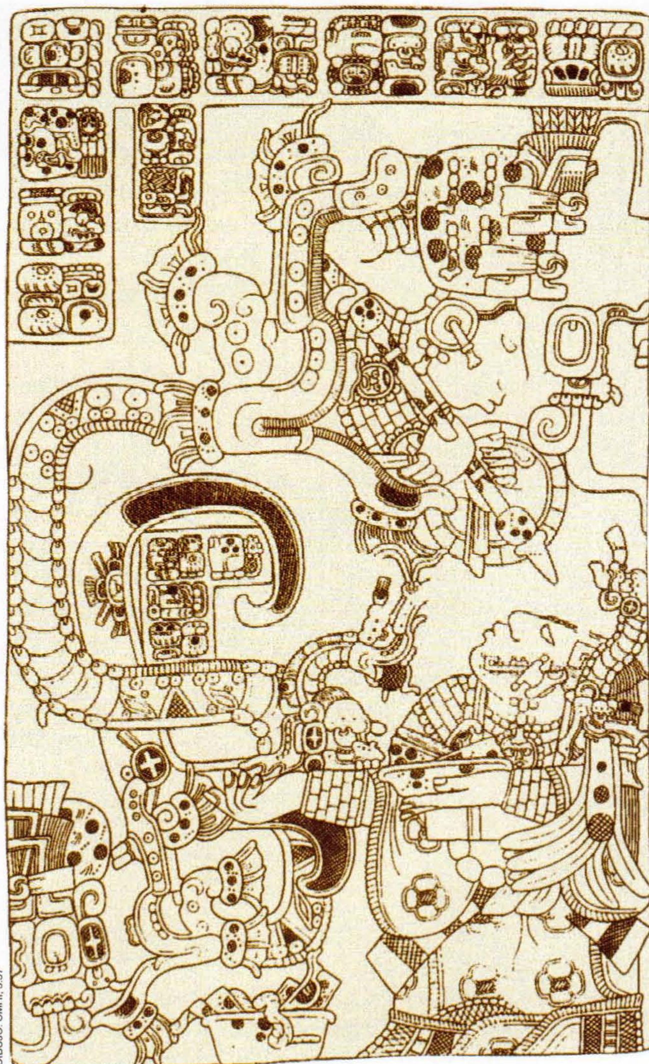
Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. III, edición de Ángel Ma. Garibay, Editorial Porrúa, México, 1969.

La ruta de la resurrección de los reyes

Visiones serpentinas y laberintos mayas

David Freidel, Charles Suhler

Entre los antiguos mayas, los caminos que comunicaban el mundo de los vivos con el de los ancestros y los dioses eran concebidos como serpientes fantásticas. Las visiones serpentinas no sólo aparecen en escenas grabadas y pintadas; también tienen su expresión física en los corredores interiores, los cuartos laberínticos y las escaleras hacia santuarios de muchos edificios del Clásico maya. Las exploraciones en Yaxuná han proporcionado evidencia sobre el contexto y la función de las visiones serpentinas en las actividades rituales de los gobernantes mayas, y es de esperar que la investigación en otros lugares de la región enriquezca nuestra visión sobre los ritos asociados a serpientes y laberintos.



DIBUJO: CMHI, 3:57

En el Dintel 25 de Yaxchilán se muestra al fundador del linaje gobernante de esa ciudad, quien mediante una visión serpentina legitima la ascensión del rey al trono.

Los antiguos mayas de las Tierras Bajas creyeron que el mundo de los vivos y el de los ancestros y los dioses estaban unidos por caminos dotados de vida que permitían la comunicación entre las almas, su reunión durante las plegarias y la dependencia mutua para su sustento. Estos caminos conducían a las almas de los difuntos hasta el sitio del cielo donde resucitarían, y por ellos mismos las almas retornaban desde su lugar junto a los dioses hasta las entrañas de las mujeres preñadas, para así renacer.

Los artistas mayas representaron estos caminos como fantásticas serpientes y, en los textos jeroglíficos del Clásico, incluso los llamaron serpientes. Entre los estudiosos de hoy en día se les conoce como "visiones con serpientes" o "visiones serpentinas".

Un vasto conjunto de restos y objetos se vinculan metafórica y simbólicamente con esas serpientes: cordones umbilicales, cuerdas colgadas de las vigas de las casas para que se afianzaran en ellas las parturientas, intestinos de las víctimas sacrificadas, hilos de humo que se desprendían de las ofrendas y fenómenos celestes, como el recorrido del Sol.

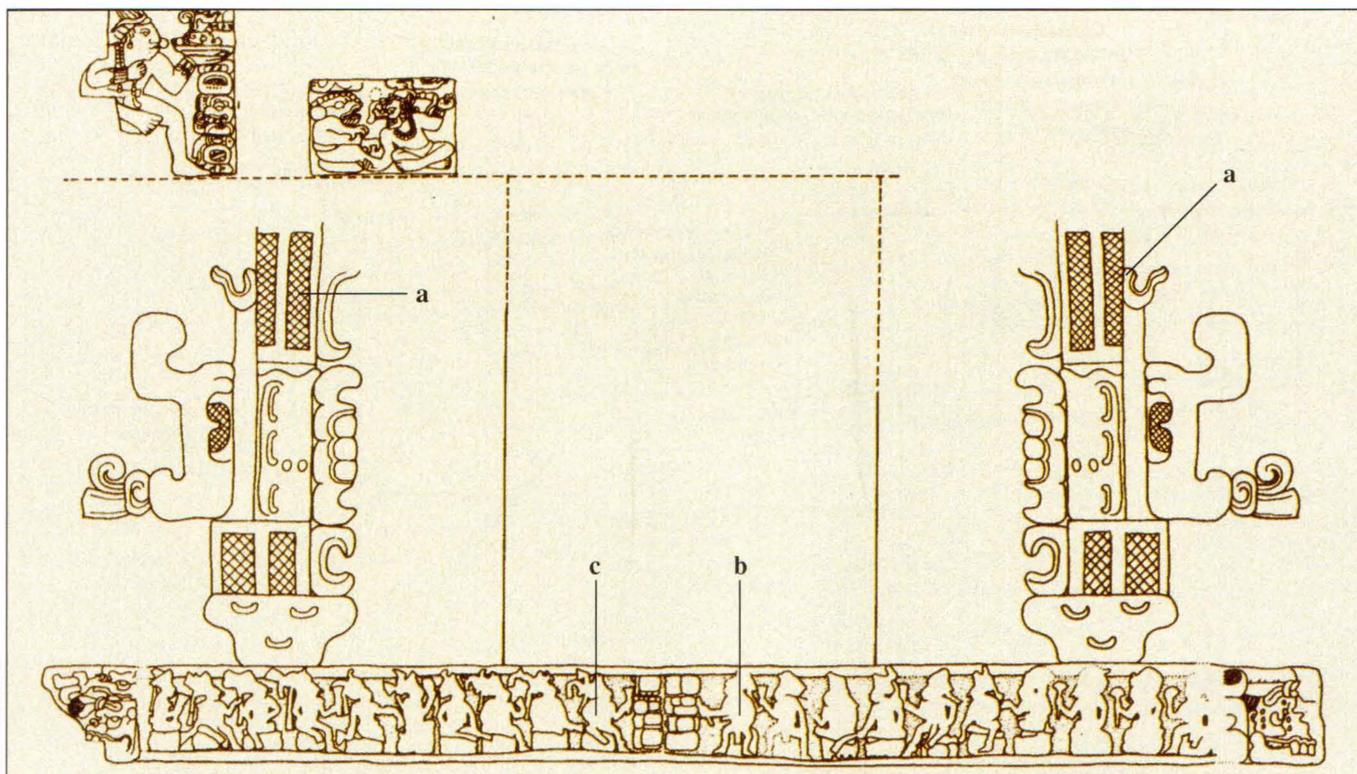


DIBUJO: MERLE GREENE ROBERTSON

Sak Bak Nakan, Serpiente Hueso Blanco, es una variante de la serpiente portadora de almas y se encuentra representada en la tapa del sarcófago de Pakal, en Palenque. El rey cae en sus mandíbulas para entrar al camino viviente que le conducirá a su resurrección en el cielo, como el Dios del Maíz.

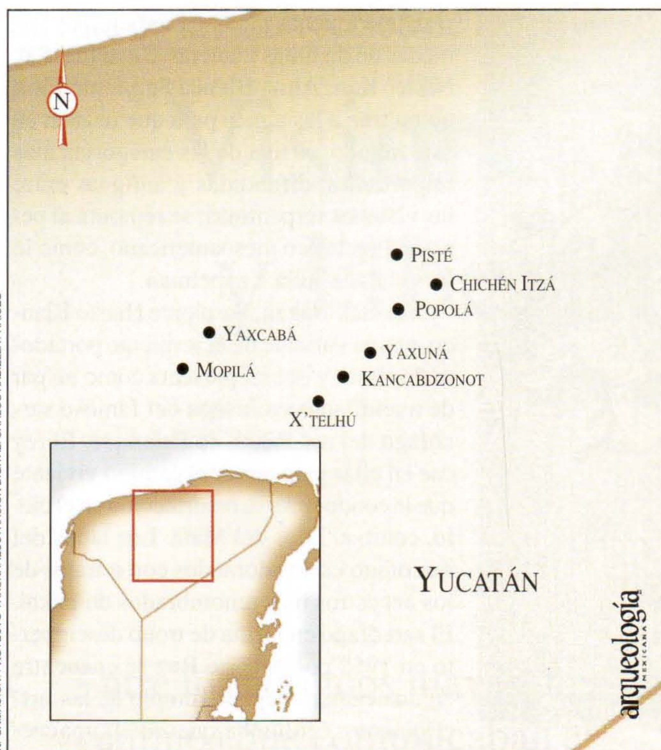
Hubo muchas visiones serpentinas llamadas de distintas maneras. Sin duda, Sak Nikte' Kan, Alma Blanca Serpiente Flor, quien trae a las almas para que nazcan en este mundo, es una de las categorías más importantes, difundidas y antiguas entre las visiones serpentinas; se remonta al periodo Preclásico mesoamericano, como lo ha señalado Julia Kappelman.

Sak Bak Nakan, Serpiente Hueso Blanco, es una variante de la serpiente portadora de almas y se le representa como un par de mandíbulas en la tapa del famoso sarcófago del rey Pakal, en Palenque. El rey cae en ellas para entrar al camino viviente que le conducirá a su resurrección en el cielo, como el Dios del Maíz. Los lados del sarcófago están adornados con retratos de los ancestros más renombrados de Pakal. El sarcófago en forma de trono descubierto en 1952 por Alberto Ruz se encuentra en una cámara bajo el Templo de las Inscripciones. A la tumba, que semeja una cueva, se llega por una escalera abovedada que ondula hacia arriba como una gran efigie de la propia Serpiente Hueso Blanco, desde la cámara fúnebre hasta lo alto del templo. En el otro extremo del mundo del Clásico maya, el rey Yax Pasah de Copán,



DIBUJO: LINDA SCHELE

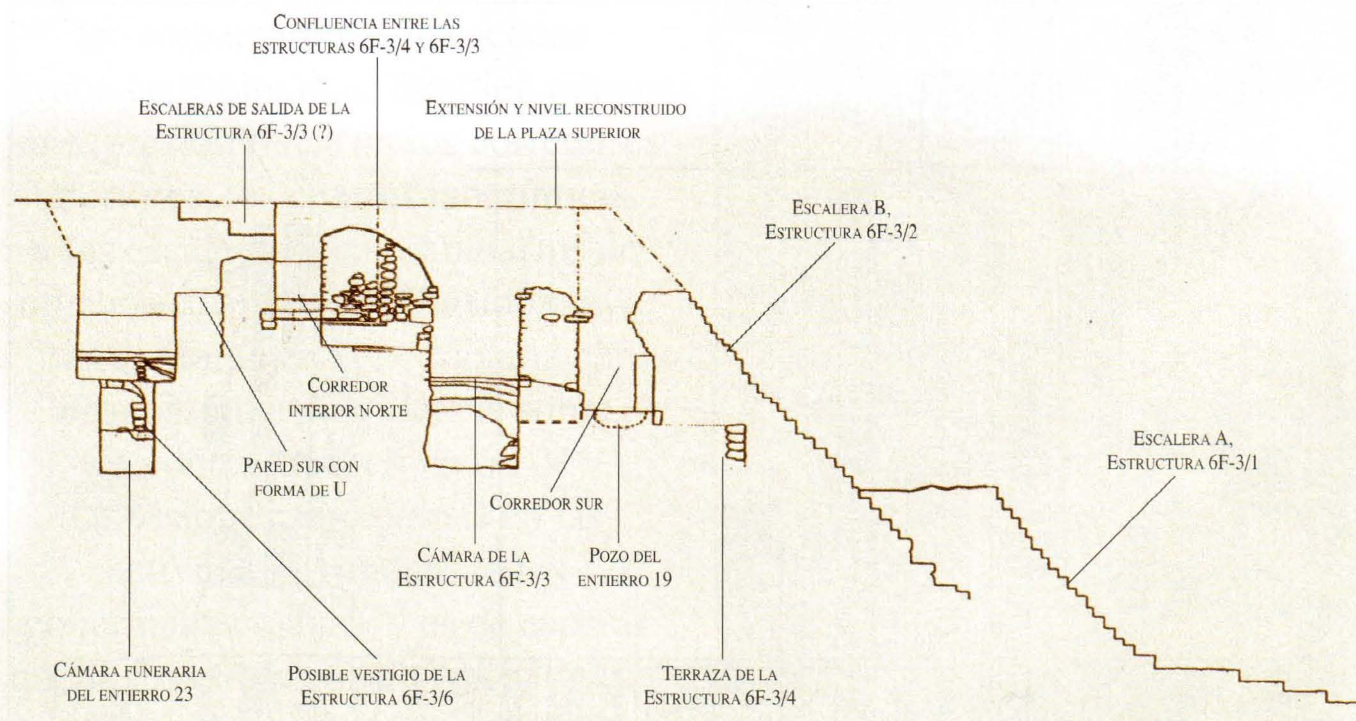
El trono situado en el Templo 11 de Copán está enmarcado por las mandíbulas de la Serpiente Hueso Blanco (*a*). En la base del trono aparece el rey Yax Pasah (*b*), de frente a Yax K'uk Mo' (*c*), fundador de la dinastía real de la ciudad. Ambos están flanqueados por otros ancestros. Así, la boca de esta visión serpentina era un sitio de comunicación entre el rey vivo y los gobernantes anteriores de Copán.



Situada al sur de la ciudad de Chichén Itzá, Yaxuná fue fundada en el Preclásico Medio, alrededor de 500 a. C. Hasta el inicio del apogeo de Chichén Itzá, Yaxuná fue el asentamiento más grande del norte de Yucatán, y a partir de entonces ambas ciudades se convirtieron en encarnizadas enemigas.

Honduras, está representado en un trono que enmarcan las mandíbulas de la Serpiente Hueso Blanco, el cual se encuentra dentro del Templo 11. El trono fue hallado en la confluencia de varios corredores estrechos y oscuros, en el interior del templo. A lo largo de la base del trono hay un retrato del rey Yax Pasah, de frente a Yax K'uk Mo', fundador de esa dinastía real. Ambos hombres están flanqueados por otros ancestros. Es así que la boca de esta visión serpentina era un sitio de comunicación entre el rey vivo y los anteriores gobernantes de Copán. Dos escaleras internas a los lados del trono llevan a entradas con puertas ocultas en lo alto del templo; son literalmente puertas al cielo, puesto que la decoración del frente del Templo 11 muestra el cielo como una serpiente remontada por los dioses antiguos.

Estos dos ejemplos nos indican que las mandíbulas de las visiones serpentinas pueden ser la representación del lugar donde se reúnen vivos y muertos, sea metafóricamente, como en Copán, o literalmente, como en Palenque, en donde Pakal recibía sin duda la visita de sus descendientes en su cámara mortuoria. Los corredores interiores, los cuartos laberínticos sin ventanas, las escaleras hacia santuarios oscuros de muchos sitios mayas del Clásico fueron, a nuestro entender, versiones en piedra de los cuerpos de esas serpientes que transportaban las almas al otro mundo, o en dirección inversa. A partir del Preclásico Tardío los mayas decoraron sus pirámides con imágenes de las visiones serpentinas. Linda Schele y Peter Mathews suponen que tal vez se trata de las versiones mayas de la Serpiente Montaña, sitio mítico nahua que, según Eduardo Matos, se conmemora en el Templo Mayor de Tenochtitlan.



Corte de la Estructura 6F-3.

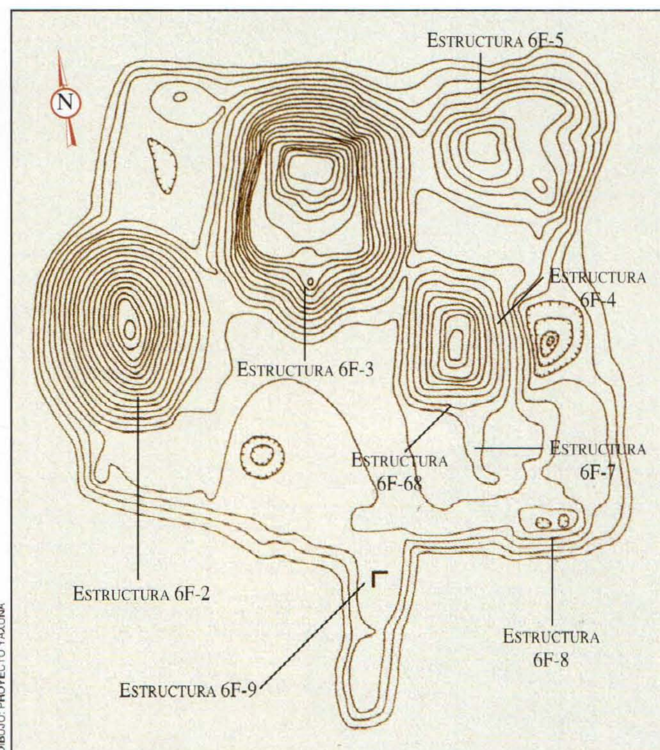
DIBUJO: PROYECTO YAXUNÁ

Yaxuná

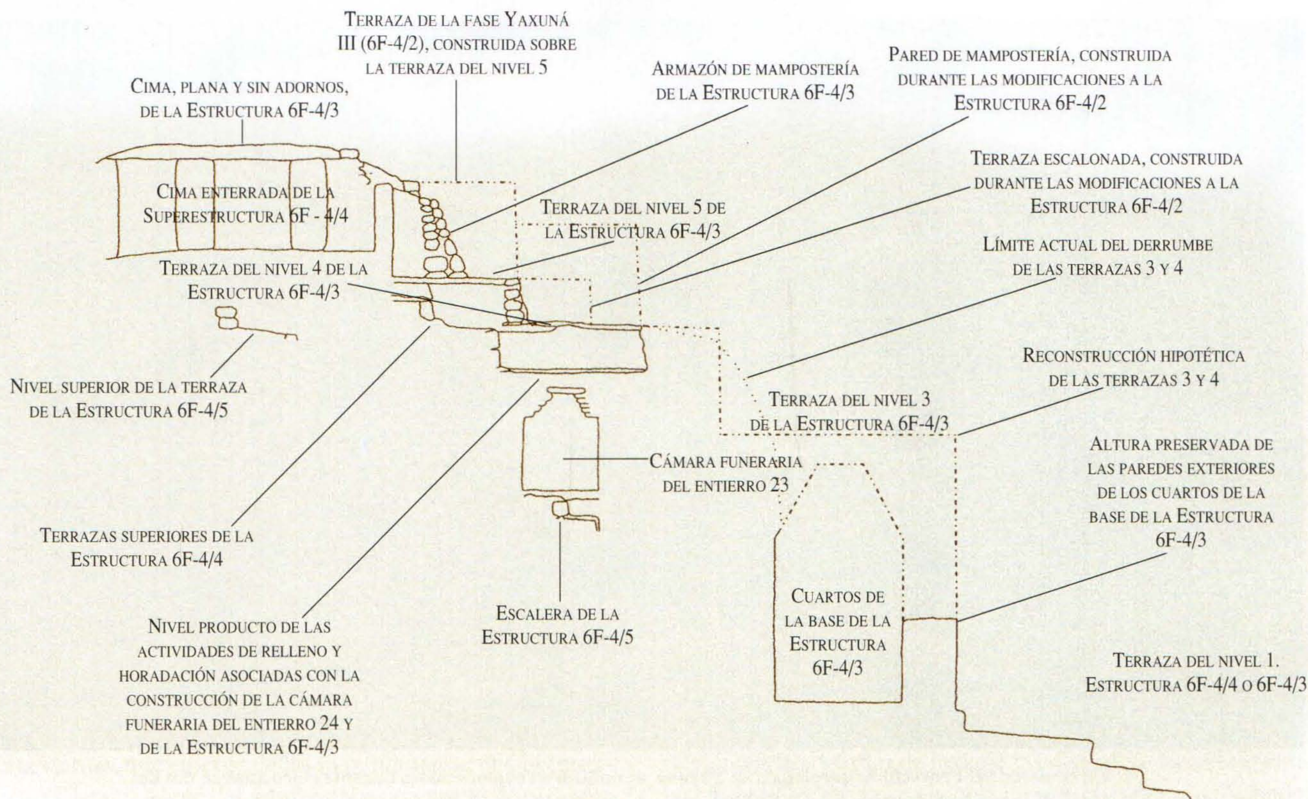
Las pirámides mayas con este diseño se usaron sobre todo para la transmisión del poder y la autoridad entre los reyes. Descubrimos y documentamos pirámides de este tipo y pertenecientes al Preclásico Tardío en Yaxuná, al norte de la región central de Yucatán. Pero en Yaxuná teníamos, más que el patrón de serpientes, el "patrón de comportamiento", el cual llevó a la construcción de tales edificios. A diferencia de otros sitios mayas, donde los procesos de ascenso al poder y de sucesión fueron pacíficos y se llevaron a cabo en un ámbito tranquilo, en Yaxuná las sucesiones se dieron en un clima de conflicto, violencia y conquista.

El sitio arqueológico de Yaxuná y el pueblo actual del mismo nombre están a 20 km hacia el sur de Chichén Itzá. En algún momento, Yaxuná y Chichén Itzá fueron los más encarnizados enemigos en la península. Nuestra historia comienza en el Clásico Temprano, 300 años antes de ese conflicto, hace ya 1600 años. El lugar fue la Acrópolis Norte de Yaxuná y nuestros estudios muestran cómo los patrones de conducta mayas se relacionan con el espacio arquitectónico y entrelazan varios conceptos arquitectónicos, ideológicos y cosmológicos aparentemente disímiles en un todo temático.

La Acrópolis Norte de Yaxuná es el conjunto arquitectónico situado más al norte del centro monumental del sitio y consta de tres estructuras primarias situadas sobre una plataforma con arreglo triádico. En el marco del Proyecto Arqueológico de Yaxuná, auspiciado por la Fundación Selz, se trabajó du-

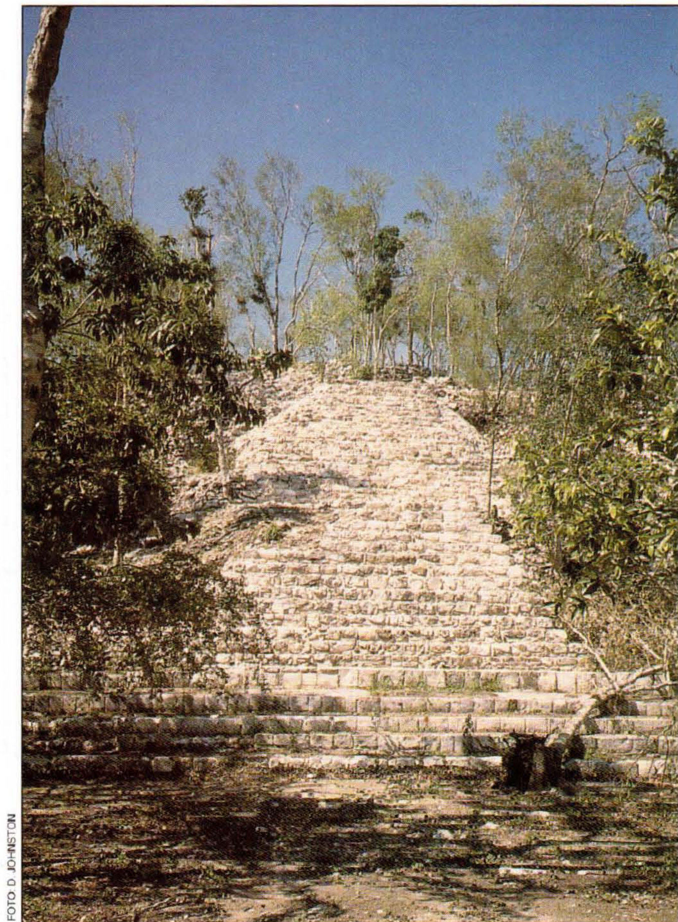


La Acrópolis Norte de Yaxuná consta de tres estructuras primarias situadas sobre una plataforma con arreglo triádico. El volumen de cada una de esas grandes pirámides es producto de la acumulación de varios edificios y de modificaciones arquitectónicas sobrepuestas.



Corte de la Estructura 6F-4.
DIBUJO: PROYECTO YAXUNÁ

rante cinco años en dos de los edificios principales: la Estructura 6F-3 y la Estructura 6F-4. Los pozos estratigráficos del interior de estas grandes pirámides mostraron que cada una acumulaba muchos edificios y modificaciones arquitectónicas sobrepuestos, en un proceso que se inició hace 2000 años y continuó hasta el siglo IX d. C. Gracias a esas excavaciones profundas podemos ahora reconstruir importantes acontecimientos de la historia temprana de Yaxuná.


FOTO: D. JOHNSTON

La Estructura 6F-3 de Yaxuná después de su exploración.

HISTORIAS DE REYES

Nuestra historia de visiones serpentinas, de mandíbulas-aperturas y estómagos-túneles dentro de las pirámides de Yaxuná, comienza a fines del siglo IV d. C., en la amplia cúspide de la Estructura 6F-3/6, versión temprana y mucho más pequeña que la pirámide visible hoy en día. En esta cima los deudos construyeron una tumba abovedada. Más tarde, la Estructura 6F-3/5 cubrió la tumba y la pirámide, y el área de la cúspide quedó con su actual altura.

En la tumba se colocó el cuerpo de un rey de Yaxuná, amortajado y rodeado con los adornos propios del cargo que ejerció durante su vida. Se sabe que es un rey porque entre sus joyas hay imágenes talladas en piedras verdes, llamadas *sak hunal*, "unicidad blanca", por los mayas, que son las joyas que portaban los reyes al ascender al trono. La disposición del cuerpo mostraba que sus deudos entendían muy bien cuál era el viaje de un rey maya a través de la muerte y hacia la resurrección. El rey yacía en un petate, a su vez colocado sobre tiza mezclada con agua. Este "estanque" blanco le permitía al rey "entrar al agua", como llamaron los escribas a la muerte de algunos re-


FOTO: D. JOHNSTON

En el marco del Proyecto Arqueológico de Yaxuná se realizaron exploraciones durante cinco años en dos de los edificios principales de la Acrópolis Norte: las estructuras 6F-3 y 6F-4, gracias a las cuales se han podido reconstruir importantes acontecimientos de la historia temprana de Yaxuná, entre otros aspectos.









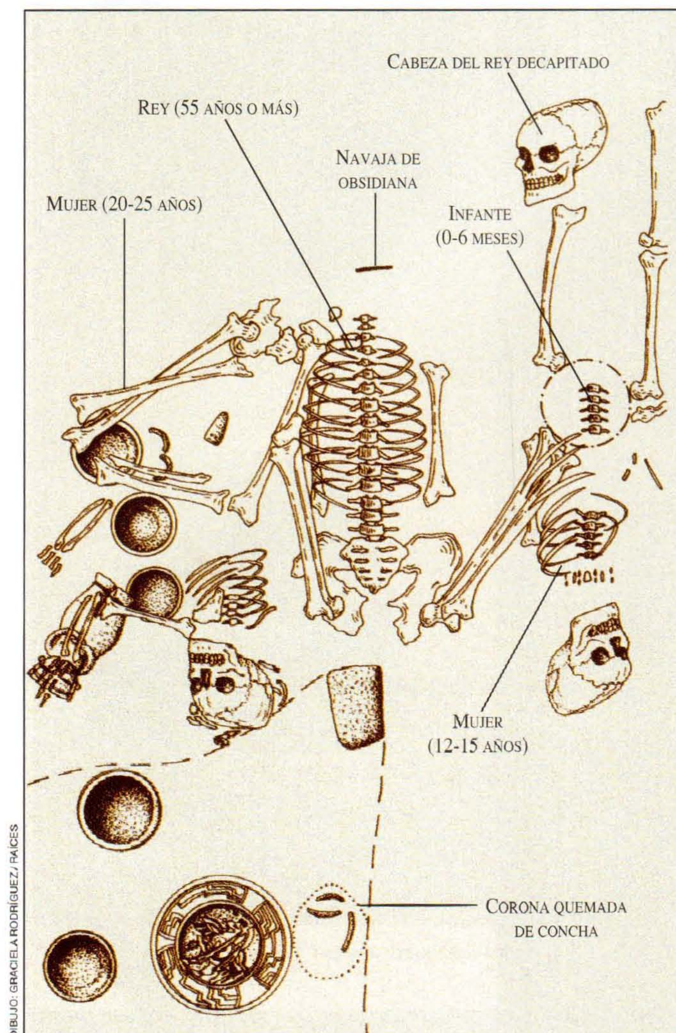
En el entierro 23 se colocó el cuerpo de un rey de Yaxuná, amortajado y con los adornos propios del cargo que ejerció durante su vida. Se sabe que es un rey porque entre sus joyas hay imágenes talladas en piedras verdes (*a* y *b*), llamadas *sak hunal*, "unicidad blanca", por los mayas, que son las joyas que portaban los reyes al ascender al trono. El rey yacía en un petate, a su vez colocado sobre tiza mezclada con agua. Este "estanque" blanco le permitía al rey "entrar al agua", como llamaron los escribas a la muerte de algunos reyes en las capitales de las Tierras Bajas del sur. Sabemos que durante su vida este rey participó en rituales propiciatorios del tipo de los que producían visiones serpentinas. Sobre su cabeza se encontró un hueso pulido de venado, como los que sirvieron de cánula para los enemas (*c*).

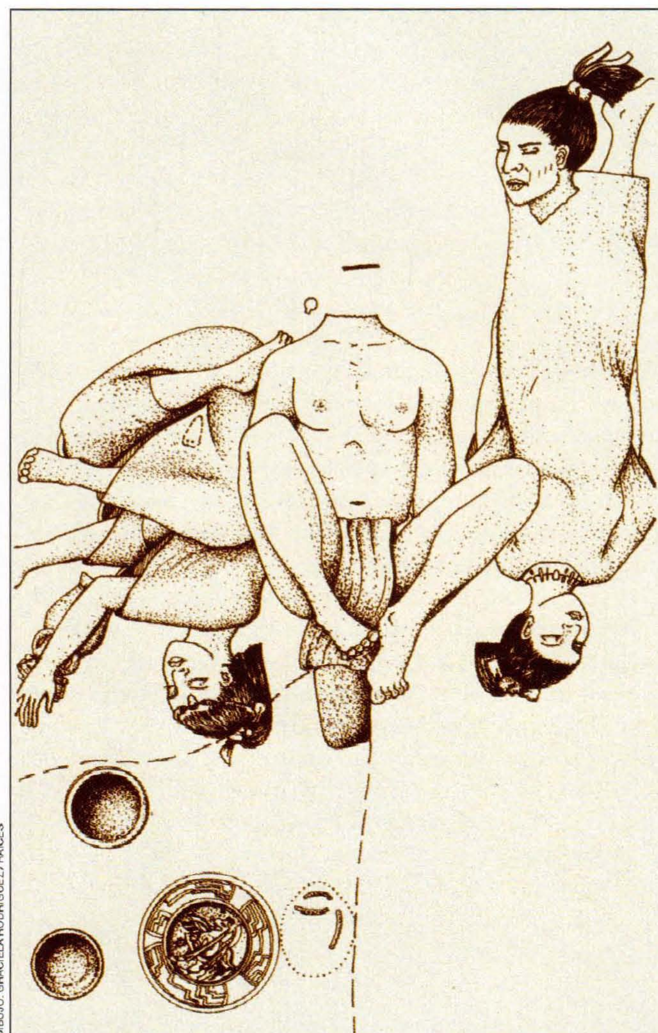
FOTOS: JEANNE RANDALL

yes en las capitales de las Tierras Bajas del sur. Así se encaminaba al rey hacia su resurrección por el camino blanco. "Entrar al camino" fue el modo en que se consignó la muerte de Pakal, de Palenque. La senda de Pakal era la Vía Láctea, llamada aún Camino Blanco entre los mayas contemporáneos de Yaxuná. En la tapa del sarcófago de Pakal se le representa como un árbol cruciforme, que emerge de las mandíbulas de una Serpiente Hueso Blanco. Al pie del árbol estaba una vasija de ofrenda; el hermoso y joven Pakal salía hacia la resurrección, desde las mandíbulas de la serpiente, hacia esta vasija, llamada por los antiguos mayas "umbral del corazón".

Si bien no hay textos jeroglíficos respecto al rey de Yaxuná, su entierro muestra señales de que participó en rituales semejantes a los de otros reyes, sobre los cuales sí existen textos.

Sabemos que durante su vida este rey tomó parte en rituales propiciatorios del tipo de los que producían visiones serpentinas. Sobre su cabeza se encontró un hueso pulido de venado, que probablemente sirvió como cánula para los enemas. En su





El entierro 24 es muestra de los rituales que se llevaban a cabo en Yaxuná. Al centro del entierro, sobre un conjunto de cuerpos, yacía un hombre decapitado, con una espina de mantarraya en la pelvis y con la cabeza colocada hacia el norte. Es probable que se trate del rey que enterró a su antecesor en la pirámide del norte. Tanto él como sus acompañantes, tal vez su familia, fueron sacrificados en una serie de ceremonias rituales, a juzgar por sus atuendos y sus cuerpos mutilados y colocados dentro de la tumba del templo, como semejando una escena de resurrección. El rey decapitado estaba flanqueado por dos mujeres jóvenes, adornadas con joyas reales. Hay que recordar que el Señor del Maíz, tras ser decapitado y después de su resurrección, era vestido por hermosas jóvenes.

cabecera y a sus pies aquellos que lo enterraron colocaron platos con imágenes casi idénticas de un hombre que vuela y se transforma en un insecto emplumado.

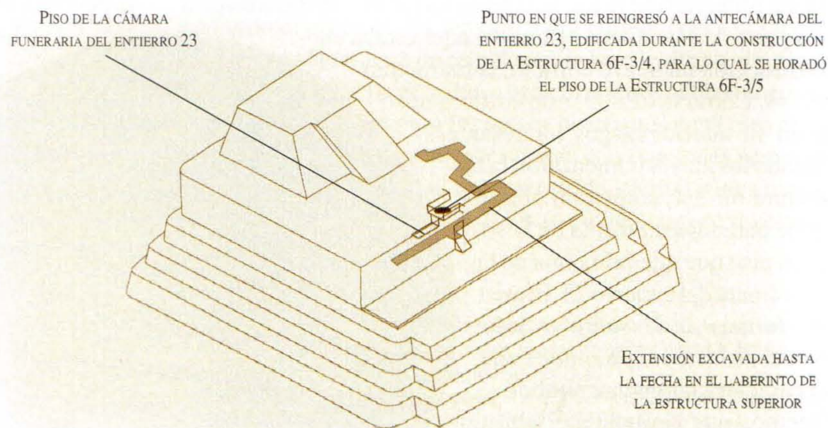
Otras imágenes del Clásico maya relacionadas con el ritual del enema indican que estos platos representan pasajes del viaje alucinatorio que llevaba a los sujetos intoxicados al cielo, lugar de renacimiento. Aunque es probable que el rey hiciera viajes extáticos semejantes durante su reinado, este último viaje fue hacia el lugar de la resurrección.

La Estructura 6F-3/5 fue una gran pirámide abierta en la cúspide. Su par, al lado este, fue la Estructura 6F-4/4, de menor tamaño y que muestra el patrón de templo que hemos llegado a considerar típico del Clásico maya: una escalera central que asciende sobre una subestructura piramidal hacia un templo abovedado en la cúspide. Creemos que ambos edificios fueron construidos por órdenes del individuo que enterró y sucedió al rey de la tumba antes descrita. Considerando el carácter reverencial de la tumba y que no hay profanación ni niveles de destrucción en ninguno de los dos edificios, nos parece que el nuevo rey fue pariente cercano del rey difunto, tal vez su hijo. La sucesión de este último rey, en cambio, no fue pacífica, a diferencia de la anterior. La escalera central del templo de la Estructura 6F-4/4 fue destruida por completo hasta el nivel de la Estructura 6F-4/5, que se encontraba por debajo. Se removió el techo abovedado del templo de la parte superior, y en los cuartos interiores se arrancó el estuco de las paredes y pisos. El edificio profanado fue entonces cubierto por una estructura de forma y funciones totalmente diferentes. La nueva estructura, llamada 6F-4/3, tuvo una galería abovedada con cinco puertas sobre la base occidental y una serie de cinco terrazas que terminaban en una plataforma, con la cima despejada. En la esquina noroeste de la pirámide se construyó una escalera angosta, que permitía el acceso a las terrazas superiores, y en los extremos norte y sur de la quinta terraza se colocó un par de tableros inclinados, de mampostería. Creemos que estos tableros pudieron haber estado originalmente adornados por fachadas de estuco.

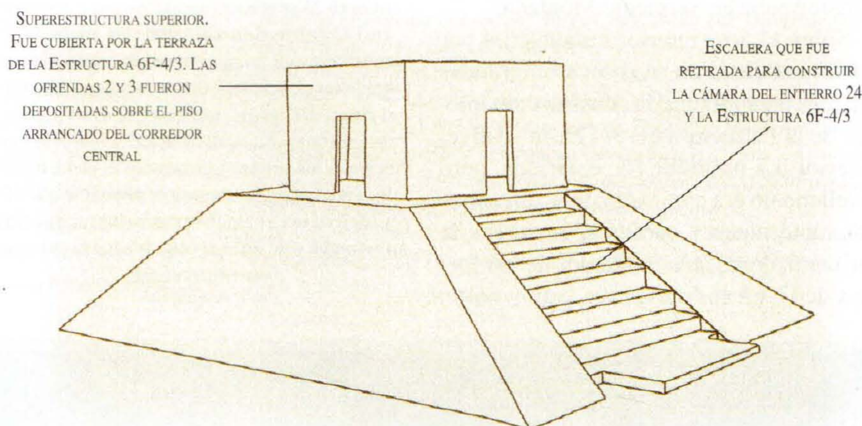
En el centro de la Estructura 6F-4/3 y entre los restos destruidos de la Estructura 6F-4/4 se construyó una cámara mortuoria con bóvedas. Se podía entrar a este espacio por un escalón que descendía de la terraza al cuarto nivel. En su interior yacían los restos de 13 mujeres, hombres y niños: creemos que representan a los miembros sacrificados de la familia real que gobernaron tras el rey del entierro 23. Al centro, sobre este conjunto de cuerpos, yacía un hombre decapitado, con una espina de mantarraya en la pelvis y con la cabeza colocada hacia el norte. Pensamos que se trata del rey que enterró a su antecesor en la pirámide del norte. Tanto él como sus acompañantes, tal vez su familia, fueron sacrificados en una serie de ceremonias rituales, a juzgar por sus atuendos y sus cuerpos mutilados y colocados dentro de la tumba del templo, como semejando una escena de resurrección. El rey decapitado estaba flanqueado por dos mujeres jóvenes, adornadas con joyas reales. Recordemos que el Señor del Maíz, tras ser decapitado y después de su resurrección, era vestido por hermosas jóvenes.

Sacrificio-renacimiento

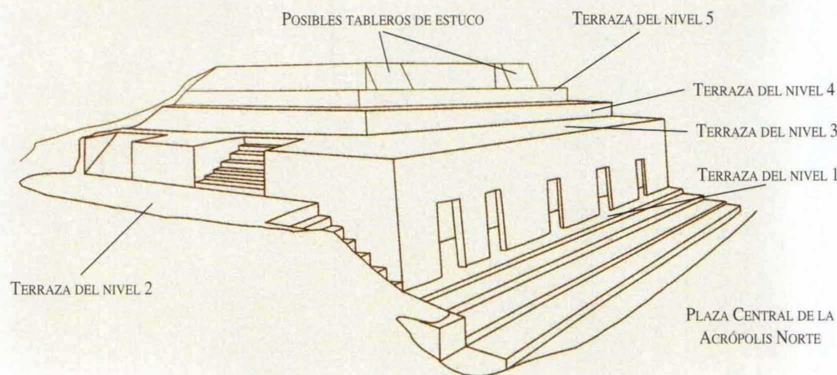
La terraza del cuarto nivel de la Estructura 6F-4/3 fue un foro construido para la representación de este drama. Aquí, el nuevo gobernante sacrificó a la antigua familia gobernante encima de los restos de lo que probablemente fue una de sus estructuras más sagradas: la 6F-4/4. Con base en las escenas de los sacrificios reales pintadas o esculpidas en otros lugares, podemos deducir que tal vez esos sacrificios se llevaban a cabo en plataformas elevadas de madera construidas en lo alto de la terraza. Luego se colocaban los cadáveres en la tumba, como en el entierro 24. Los sacrificios en plataformas jugaban un papel preponderante en el ritual público maya y las dualidades cielo-inframundo y sacrificio-renacimiento estaban representadas en este ritual y en este depósito. Fue en el contexto de tales rituales de sacrificios que las visiones serpentinas de guerra, como la Waxak lahun Ubah Kan, fueron invocadas y que los dioses sacrificadores, como el Dios de la Muerte y Chac, bailaban con serpientes en las manos.



Reconstrucción de la Estructura 6F-3/4.
DIBUJO: PROYECTO YAXUNÁ



Reconstrucción de la Estructura 6F-4/4.
DIBUJO: PROYECTO YAXUNÁ



Reconstrucción de la Estructura 6F-4/3.
DIBUJO: PROYECTO YAXUNÁ

En la pirámide adyacente, más grande, la Estructura 6F-4/3, la cual albergaba al rey venerado en su tumba, se desarrollaba otra parte de este drama. También aquí estaba en construcción un nuevo edificio, la Estructura 6F-3/4. Como la 6F-4/3, este edificio tiene en su interior rasgos interesantes. Cuando los mayas comenzaron la Estructura 6F-3/4, colocaron una serie de paredes con forma de U sobre el piso que queda encima de la antecámara del entierro 23. El área con formas de U sobre el lado oriente de la nueva pirámide tiene un carácter claramente simbólico. Creemos que simboliza el abismo dentado, en donde caen los muertos y del cual las almas resucitadas de los reyes renacen. Ese abismo es representado en el sarcófago de Pakal como las mandíbulas de la Serpiente Hueso Blanco. Aquí había una efigie de la serpiente, que se transformaba en Serpiente Montaña.

Sobre el área interior circunscrita por las formas de U no se colocaron grandes bloques para rellenar la construcción interior de la Estructura 6F-3/4 hasta su nivel anterior. La pirámide fue enterrada, pero el relleno no era compacto: tenía un corredor subterráneo y ondulado a manera de serpiente enroscada alrededor de las formas de U, en sus partes sur, este y norte.



En la cabecera y a los pies del personaje del entierro 23 se colocaron platos con imágenes casi idénticas de un hombre que vuela y se transforma en un insecto emplumado. Otras imágenes del Clásico maya relacionadas con el ritual del enema, indican que estos platos representan pasajes del viaje alucinatorio que llevaba a los sujetos intoxicados al cielo, lugar de renacimiento. Aunque es probable que el rey hiciera viajes extáticos semejantes durante su reinado, este último viaje fue hacia el lugar de la resurrección.

FOTO: JEANNE RANDALL

Al completarse la pirámide, este corredor en forma de serpiente permitía al rey que lo construyó viajar al inframundo por el interior de la pirámide y convivir con los dioses y con el espíritu del rey enterrado en la tumba bajo las formas de U.

Corredores serpentinos

Este tipo de corredor no era una forma arquitectónica nueva en Yaxuná. Lo hemos documentado en edificios que datan del Preclásico Tardío, alrededor del 200 d. C. Sin embargo, estas edificaciones más tempranas, que llamamos las "plazas de danza", fueron construidas sobre la superficie a nivel del suelo, no encima de una pirámide con una altura de ocho metros sobre la superficie de las plazas.

De cualquier modo, todos estos edificios contienen corredores serpentinos que recrean la forma de la serpiente. En el caso de las plataformas del Preclásico Tardío, los corredores también forman una figura cuadrifoliada, un símbolo llamado *ol*, "umbral del corazón", por los mayas, también representado en la vasija que albergaba a Pakal resucitado en la tapa de su sarcófago. Las almas resucitaban a través de los umbrales *ol*, tras cruzar el Río Blanco o camino de la Vía Láctea. Tal "cúmulo" ideo-



FOTO: CHARLES SUHLER

En la Estructura 6F-3/4 se colocaron una serie de paredes con forma de U sobre el piso que queda encima de la antecámara del entierro 23, paredes que poseían un carácter claramente simbólico.

lógico o combinación simbólica fue común en la arquitectura, vida y arte mayas. Además, estos edificios estaban asociados también con la realeza: eran los lugares de los reyes y sus ascensiones.

En las Estructuras 6F-4/3 y 6F-3/4 de la Acrópolis Norte todos estos elementos se unieron de manera particularmente elegante. Los antiguos poderes se sacrificaron en la Estructura 6F-4/3, y el hombre que sería el nuevo rey encabezaba la ceremonia; su retrato en piedra flanquea la entrada al lugar subterráneo donde fueron sepultados los gobernantes anteriores. Sólo el nuevo y próximo gobernante salía de las profundidades, a diferencia de las otras almas.

Pero la historia de la Estructura 6F-3/4 es diferente. Aquí el rey no sólo dedicó un espacio a sus antecesores; también tuvo un foro para legitimar su derecho a gobernar. Este sitio fue logrado en el espacio señalado por las paredes en forma de U. Se cavó una entrada redonda en el piso de la antecámara del entierro 23 y se volvió a entrar a la tumba. A diferencia de otras entradas a las tumbas documentadas por los arqueólogos, ésta no es producto de una profanación. Más bien, se entraba para venerar; algunas cosas se movieron y la cámara muestra marcas de humo de un fuego pequeño pero intenso.

Estas actividades muestran la necesidad de los mayas de que su poder y derecho a gobernar fueran patentes. Más aún, proponemos que toda la lucha en Yaxuná fue entre miembros de la misma familia. Si los restos cerámicos muestran que el rey usurpador recibió ayuda externa de Oxkintok o tal vez del altiplano mexicano, el hecho de que entrara (según nuestra reconstrucción de los acontecimientos) a la tumba del anterior gobernante indica que era su pariente. De ser esto cierto, el rey derrocó a otro familiar, sacrificó a ese individuo y a otros miembros de su familia inmediata y entonces reingresó a la tumba del rey, de quien ambos reclamaban ser parientes, para legitimar todo el proceso. Ya sea que fuera pariente del rey sacrificado o que sólo tratara de establecer un lazo legítimo con él por medio de la magia y del ritual, usó corredores subterráneos de visiones serpentinas para lograr sus propósitos en el otro mundo. Corredores y cámaras laberínticas con funciones semejantes yacen en la oscuridad del interior de las pirámides mayas de toda la región y aguardan a los arqueólogos para revelarles sus secretos.

• David Freidel. Doctor en antropología por la Universidad de Harvard. Especialista en arqueología maya. Codirector del Proyecto Yaxuná. Profesor de antropología en la Universidad Metodista del Sur.
• Charles Suhler. Doctor en antropología por la Universidad Metodista del Sur. Especialista en arqueología maya. Codirector del Proyecto Yaxuná.

Para leer más...

FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow and Company, Nueva York, 1993.

FREIDEL, David, y Charles Suhler, "The Development of the Maya Royal Diadems in the Late Preclassic and Early Classic Periods", en Nikolai Grube (ed.), *The Emergence of Lowland Maya Civilization: The Transition from the Preclassic to the Early Classic*, 1996.

SCHELE, Linda, y David Freidel, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, William Morrow and Company, Nueva York, 1990.

SUHLER, Charles, David Freidel y Traci Ardren, "Northern Maya Architecture, Ritual, and Cosmology", en Andrés Ciudad Ruiz *et al.* (eds.), *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1998.

SUHLER, Charles, Traci Ardren y Dave Johnstone, "The Chronology of Yaxuna: Evidence from Excavation and Ceramics", *Ancient Mesoamerica*, núm. 9, 1998.



FOTO: CHARLES SUHLER

Los corredores con forma de serpiente son una forma arquitectónica de cierta antigüedad. En Yaxuná, se ha documentado su existencia en edificios que datan del Preclásico Tardío, alrededor del año 200 d. C.

Curación, purificación e intoxicación

Enemas rituales en Mesoamérica

KARL A. TAUBE

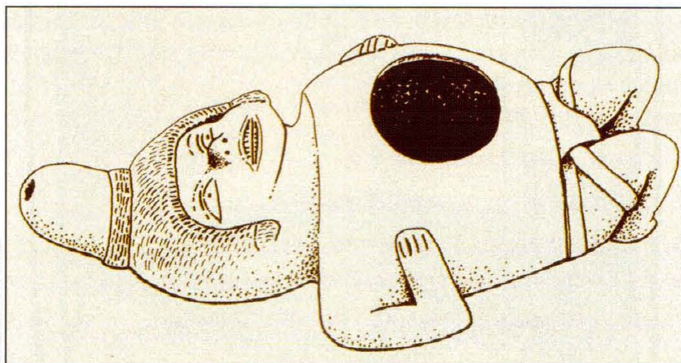


FOTO: VISTA PLANA © JUSTIN KERR

1. Vasija del Clásico Tardío maya en la que aparecen cuatro Pawahtunes y sus jóvenes acompañantes femeninas sentados ante Chac, el dios maya de la lluvia y del rayo. Frente a tres de los Pawahtunes hay ollas con bebidas fermentadas, y en dos de las vasijas también vemos enemas.

Elementos de particular importancia en la vida ritual de Mesoamérica, los enemas fueron instrumentos ceremoniales y cotidianos utilizados para curar, purificar e introducir al cuerpo sustancias intoxicantes. Su uso fue una práctica antigua y extendida por toda la región y de ello dan cuentan testimonios de diversas clases: objetos cerámicos y de hueso, escenas pintadas, relatos de la época colonial y hasta algunas tradiciones de los pueblos indígenas actuales.

En toda Mesoamérica hay indicios que confirman el uso de enemas, es decir, de instrumentos para introducir líquidos en el tracto digestivo inferior. Si bien la mayoría de los enemas prehispánicos se hacían con materiales perecederos como calabazas o bules, tripas y hasta hule, algunos fueron de cerámica y persisten como evidencia arqueológica. Hay abundantes representaciones del uso de enemas en el arte maya del periodo Clásico, sobre todo en escenas de vasijas del Clásico Tardío, pero, junto con las evidencias arqueológicas, contamos también con las recopilaciones coloniales y las tradiciones actuales de los pueblos indígenas de Mesoamérica. La información procedente de las escenas prehispánicas y los testimonios posteriores muestran claramente que los enemas tuvieron diversos usos en Mesoamérica: para curar, para purificar y para introducir al cuerpo sustancias alucinógenas e intoxicantes.



2. Enema con efigie. Xochipala, Preclásico Temprano.

Tipos de enemas

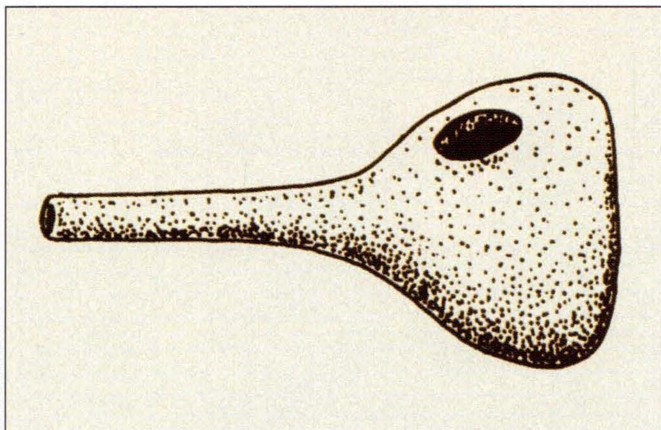
Tal vez el enema más antiguo que conocemos en Mesoamérica sea un curioso objeto de cerámica procedente de Xochipala, Guerrero (fig. 2). Muchos investigadores consideran que el periodo Xochipala data del Preclásico Temprano, de 1200 a 900 a. C., aproximadamente. Esta vasija, de casi 15 centímetros de largo, representa a un hombre con un gran hueco al centro de su abultado abdomen. En la parte superior de su cabeza sobresale un elemento finamente bruñido, en forma de tubo, mediante el cual el artefacto se inserta en el cuerpo. Aunque este objeto no corresponde para nada con la imagen de las modernas lavativas occidentales de hule, es perfectamente coherente con las formas prehispánicas.

En el Nuevo Mundo, una de las formas más comunes de aplicar una lavativa fue con el auxilio de un ayudante que soplaba con fuerza a través de un tubo, que casi siempre era de hueso o de carrizo. Sin embargo, este sencillo enema supone que el líquido debe pasar primero por la boca de quien lo aplica. El ejemplar de Xochipala es más complejo: el fluido sale de un depósito, no desde la boca. Conocemos otros enemas de cerámica más simples, casi siempre con un hueco grande al lado y una protuberancia para insertarlo (fig. 3). Con frecuencia aparecen copias en cerámica de las formas del bule, *Lagenaria siceraria* (figs. 3 y 4). Como se verá, hay una gran cantidad de representaciones de enemas hechos de bules cortados en el arte maya del Clásico Tardío. El agujero grande que aparece a un lado de los bules y las piezas de cerámica no sirve solamente para llenar el depósito, sino para introducir el líquido, soplando.

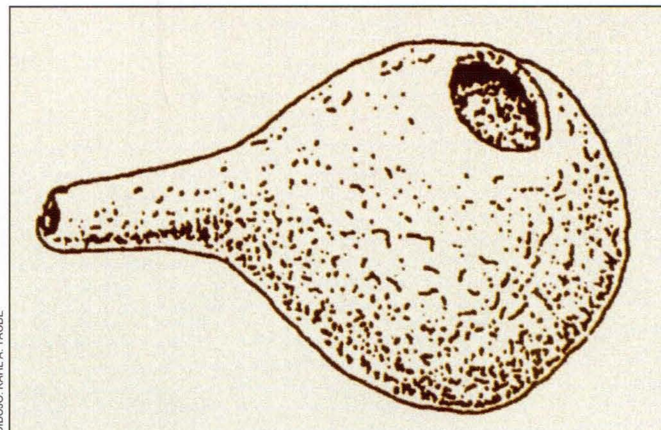
El franciscano Manuel Mingo cuenta detalladamente cómo se usaron estos enemas entre los chiriguano del este de Bolivia de finales del siglo XVIII, la rama más occidental de los tupiguaraní:

> ...les habían administrado una lavativa o clíster. Este instrumento... es curioso. Consta de un pequeño calabazo o jícara hueca con un orificio circular arriba y otro pequeño abajo. La parte baja se conecta o se coloca en un tubo de inyección hueco o un junquillo, que corresponde a la cánula de la lavativa. Arriba... se escancia el "caldo" de orina con una poca de sal. Después, quien hace las veces de ayudante o enfermero sopla con fuerza en la apertura o hueco del calabazo, y la fuerza del soplo hace pasar el líquido hasta el intestino del paciente.

Este tipo de enema sólido tuvo una amplia difusión en el Nuevo Mundo. No sólo lo encontramos en las tierras bajas de Sudamérica y en Mesoamérica, sino también en el suroeste de Estados Unidos (fig. 4). Estos enemas son casi idénticos en Mesoamérica a partir más o menos de 700 d. C.



3. Bule simple de cerámica para enemas de la Cuenca de México.



4. Figura con forma de bule de Cañón del Muerto, Arizona.

Enemas medicinales

El uso de enemas para administrar medicamentos está bien documentado entre los aztecas del siglo XVI. El libro X del *Códice Florentino* menciona una gran variedad de medicamentos que se aplicaban por vía anal mediante enemas, para curar enfermedades tales como la orina sanguinolenta, las hemorroides, la diarrea, la retención de orina y la tos persistente o con flemas y sangre. Con la descripción de la cura de las hemorroides aparece una ilustración de una mujer que administra un enema (fig. 5). Sin embargo, en esta escena el enema parece tener una cánula y podría ser de origen europeo. Según Antonio de Herrera, las purgas medicinales se administraban por vía anal, por un ayudante que soplaba a través de un hueso hueco de garza.



5. Aplicación de enema a un enfermo que padece hemorroides. *Códice Florentino*, libro X, f. 109r.

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Sabemos del uso medicinal de enemas en otras partes de Mesoamérica, además del que practicaron los aztecas. Entre los mayas de Yucatán la palabra *halab* significa "enema" y el diccionario colonial yucateco de San Francisco define *halab* como "purga medicinal". La acepción es parecida a la del diccionario yucateco colonial de Viena, donde la frase *halab tz'ak* significa "enema medicinal". Entre los mayas contemporáneos del altiplano de Guatemala, los enemas se usan para curar la disentería y el estreñimiento.

Aunque carecemos de documentos que hablen directamente de ello, es probable que los enemas se usaran también en las antiguas purificaciones ceremoniales de Mesoamérica por sus cualidades purgantes. Curar y purificar son categorías muy próximas, y con frecuencia los rituales de purificación fueron parte de los procesos curativos. En algunos contextos los enemas deben de haber sido parte de un complejo de purificación ritual que incluía el ayuno, la limpia y el baño, muchas veces en temazcal; el libro XI del *Códice Florentino* menciona que éste se usaba tras la aplicación de lavativas.

FOTO: VISTA PLANA © JUSTIN KERR

6. Vasija del Clásico Tardío maya en la que aparecen unos individuos departiendo mientras utilizan enemas. Se ven recipientes,

Enemas intoxicantes

Además de su uso para curar y en ceremonias de purificación, los enemas se utilizaron para introducir en el cuerpo bebidas alcohólicas y tal vez alucinógenas, pues éstas se absorben más rápidamente por el tracto digestivo inferior. El uso de enemas alucinógenos está bien documentado entre los pueblos nativos de las tierras bajas de Sudamérica. Erland Nordenskiöld (1930) describe la utilización de enemas de *parica* en el alto Amazonas:

> Se dice que algunos indios son tan adictos a este vicio que llevan siempre consigo una cánula para poder partir, cuando les apetece, hacia la región de los sueños felices. Los indios usan parica sobre todo en sus festejos, y se afirma que en tales ocasiones un buen anfitrión reparte cánulas entre sus invitados.



7. Enema estilo Clásico maya de Petén. Preparado por el autor con hueso de ave y bule actual comprado en San Cristóbal, Chiapas.

FOTO: KARL A. TAUBE

Sin embargo, hay pocas referencias directas a la administración de alucinógenos por vía anal en Mesoamérica. El alcohol, en cambio, parece haber sido la sustancia preferida para este fin.

Peter Furst y Michael Coe (1977) documentaron por primera vez, hace 20 años, el uso de enemas intoxicantes entre los mayas del periodo Clásico. Estudiaron una vasija policroma, tal vez del siglo VII d. C., en la que aparecen unos individuos departiendo mientras usan enemas (fig. 6). Enmedio de la vasija se observan una cortina y un techado, como si la escena inferior se llevara a cabo en un palacio o en una casa. Las escenas son definitivamente domésticas, pues los hombres están acompañados por sus esposas y hasta por un niño, y también se ven recipientes de formas semejantes a la propia vasija. Las bocas de las vasijas tienen picos donde se ve la espuma de las bebidas alcohólicas fermentadas. En las representaciones del Clásico Tardío, estas vasijas a veces están marcadas con el glifo fonético *chi* (figs. 8 y 11). En algunas lenguas mayas *chi* significa "pulque" y otras bebidas alcohólicas, en tanto que *ah chi* significa "borracho". Aunque los enemas contenían alcohol, parece probable que se les añadieran alucinógenos u otras sustancias para reforzarlos.

El dominico inglés Tomás Gage, quien viajó por Guatemala en la primera mitad del siglo XVII, nos habla de que se añadían ciertos elementos para reforzar las bebidas alcohólicas,

ntes, con formas semejantes a la propia vasija, cuyas bocas tienen picos donde se ve la espuma de las bebidas alcohólicas fermentadas.

incluso hasta sapos. Los enemas que aparecen en las escenas de los vasos policromos tienen forma de tubo, con un gran hueco en uno de los lados. Ésta es la forma típica de los enemas del estilo Petén durante el Clásico Tardío, copiada de los bules. Actualmente encontramos bules casi idénticos que son usados como recipientes de tabaco entre los tzeltales de los Altos de Chiapas (fig. 7).

Los enemas y las festividades

Lejos de ser un asunto secreto o sórdido, las escenas del Clásico Tardío maya parecen representar eventos festivos, en los que frecuentemente se come, se bebe y se fuman cigarros. Aún más, los participantes no portan los elaborados atuendos de la danza, más bien llevan la ropa simple usada a diario en las cortes. En muchos casos es evidente su euforia, gesticulan enfáticamente y a veces llegan a vomitar. Tomar alcohol y usar enemas al mismo tiempo nos recuerda la descripción del *Conquistador Anónimo*, tras el primer contacto con los huastecos:

> [Los huastecos,] cansados de no poder ya tomar por la boca, se aquestan, y alzando las piernas se lo hacen poner una cánula por el ano hasta que el cuerpo está lleno.



FOTO: VISTA PLANA © JUSTIN KERR

8. Escena del uso de los enemas en la que aparece el glifo *chi* (*a*), que significa "pulque" y otras bebidas alcohólicas.

El relato coincide con las escenas del Clásico Tardío maya, en las que se bebe y se aplican enemas, y en las que frecuentemente los participantes parecen estar muy borrachos.

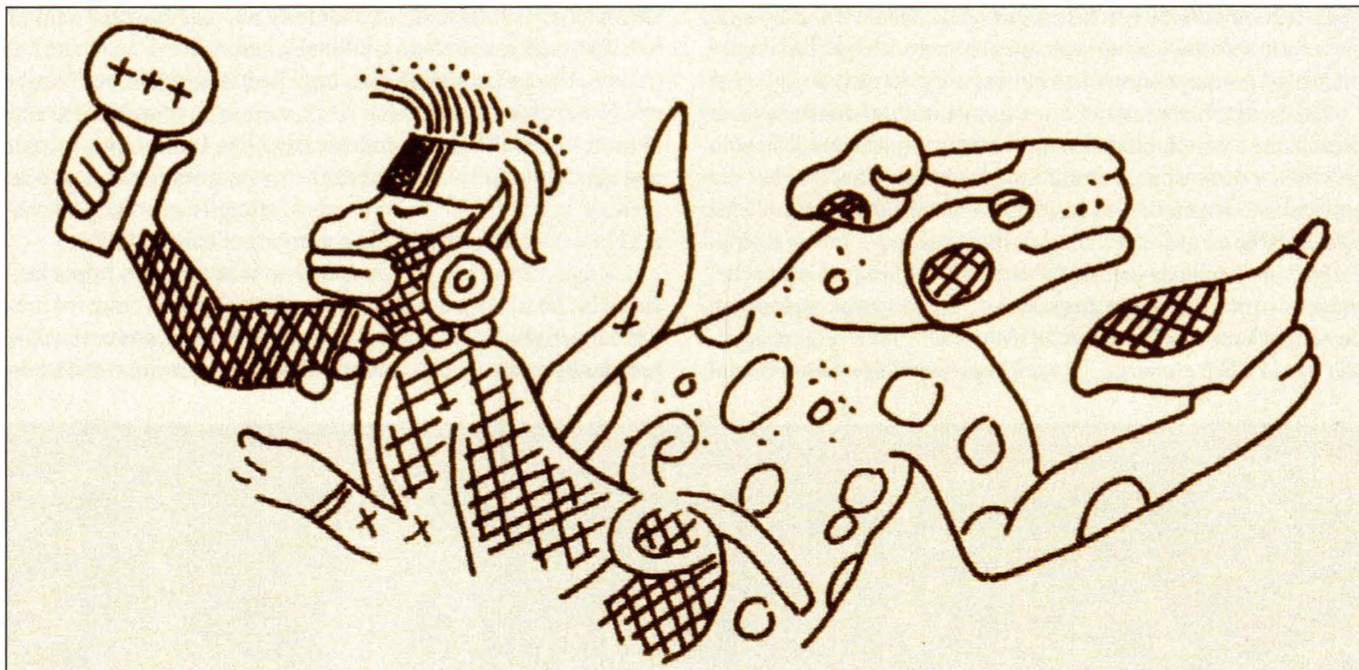
Dado el carácter festivo de estos eventos, en donde se usan enemas de alcohol, no debe sorprendernos que aparezcan sólo en vasos y otros objetos portátiles, y que casi nunca se les vea en estelas o monumentos públicos. Encontramos una excepción notable en el área Puuc, al noroeste de la península de Yucatán. Una jamba de piedra, tal vez de Xcalumkin, Campeche, muestra a un señor maya, bastante corpulento y abotagado, con un enema y un recipiente con bebida alcohólica sobre su espalda (fig. 11). Sin embargo, hay una representación monumental aún más sorprendente del consumo de enemas que proviene de San Diego, lugar cercano a Uxmal, el gran sitio Puuc. Una estructura de ese pequeño sitio contiene una serie de por lo menos 14 tableros con bajorrelieves, con escenas relacionadas con el uso intoxicante de los enemas (fig. 10). Los relieves tienen una altura promedio de 35 centímetros y muestran temas tales como la administración de enemas, cómo se acarrea y escancia el alcohol, el consumo de cigarros y el baile extático.

La representación de San Diego muestra la gran importancia de las libaciones ceremoniales y de los enemas entre los mayas del periodo Clásico. Es claro que los enemas no fueron parte de las borracheras cotidianas sino que tuvieron un significado



licas.

Aunque los enemas contenían alcohol, parece probable que se les añadieran alucinógenos u otras sustancias para reforzarlos.

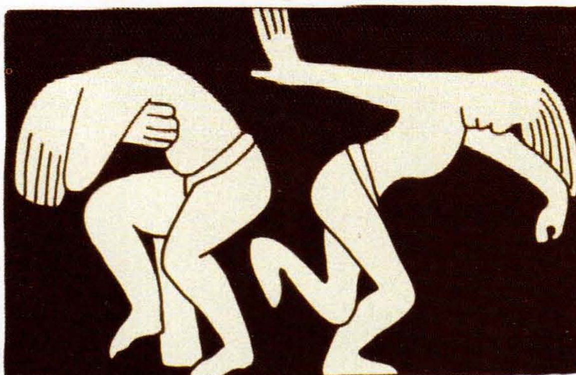


9. Jaguar empuñando un bule para enemas. Aparece acompañado de un bufón ritual, personaje que suele identificarse con el acto de beber y con la embriaguez. Detalle del cráneo de pecarí esculpido de Copán.
DIBUJO: KARL A. TAUBE

religioso. La intoxicación ceremonial probablemente llevaba a un estado liminal, es decir, aquel en que la distinción entre lo mundano y lo sobrenatural se acorta y desdibuja, permitiendo la comunión entre los humanos y sus ancestros, los dioses y otros seres sobrenaturales.

En el arte del Clásico Tardío suele aparecer un tipo particular de espíritus en el momento en que se aplican los enemas: se les conoce como *way*. Estos seres parecen ser la personificación de almas-sueños y con frecuencia tienen atributos nocturnos, del inframundo y de la muerte. Entre los tipos más comunes de *way* tenemos rasgos del jaguar nocturno. El famoso cráneo de pecarí de Copán muestra al jaguar empuñando un bule para enemas (fig. 9). Este personaje aparece acompañado por un bufón con traje y máscara rituales que agita una sonaja. En Mesoamérica, los bufones rituales suelen identificarse de manera cercana con el acto de beber y con la embriaguez. Es probable que muchos de los *way* fueran personificados durante los eventos festivos como bufones sagrados.


DIBUJO: KARL A. TAUBE


DIBUJO: KARL A. TAUBE

10. Escenas relacionadas con el uso intoxicante de enemas. Estructura 1, grupo A, San Diego, Yucatán.

Una de las principales figuras sobrenaturales en el complejo festivo de la embriaguez y la bufonería ceremonial es el viejo conocido como Pawahtún. Con frecuencia aparece como uno de los soportes cuatripartitas de la bóveda celeste, a pesar de ser la personificación misma de los excesos: glotonería, borrachera y lascivia irrefrenable. En el arte del Clásico maya suele vérsele bebiendo o aplicándose enemas, casi siempre en compañía de sus consortes y esposas.

En la compleja escena de un vaso, cuatro Pawahtunes y sus jóvenes acompañantes femeninas están sentados ante Chac, el dios maya de la lluvia y el rayo, quien los recibe ante su caverna en una montaña (fig. 1). Tras ellos y las mujeres hay tres Chacs más que agitan sonajas y tocan un tambor y carapachos de tortuga; su música tal vez suene como remedo del trueno. Frente a tres de los Pawahtunes hay ollas con bebida fermentada y en dos de las vasijas también vemos enemas.

Ante la abundancia de imágenes pluviales, las vasijas indican que a veces el consumo ritual de

grandes cantidades de alcohol —bebido y en enemas— debió haber sido un acto para favorecer la fertilidad y propiciar las lluvias. La eliminación copiosa de líquidos desde el cuerpo debe haberse comparado, metafóricamente, con las lluvias abundantes. Más aún, en el arte maya antiguo, Chac aparece a veces vomitando, lo cual concuerda con la descripción de los yucatecos contemporáneos: la lluvia es el vómito de Chac.

En la página 31 del *Códice Madrid* el agua azul brota de las bocas de cuatro ranas y del ropaje de un Chac acuclillado en el centro de la imagen. En las ceremonias llamadas *ch'a chaac*, que sirven para propiciar la lluvia entre los mayas yucatecos actuales, el tradicional *balche'* tiene un importante papel simbólico.

La borrachera ceremonial y la propiciación de las lluvias son bien conocidas entre los pápagos del norte de Sonora y el sur de Arizona: vomitan tras consumir grandes cantidades de vino del fruto del saguaro, para provocar la lluvia.

Conclusiones

Los enemas fueron un elemento importante de la vida ritual en Mesoamérica como instrumentos para curar y purificar, y como método de intoxicación. Estas tres funciones pudieron haber existido entre los aztecas y los mayas. Entre los mayas del periodo Clásico, sin embargo, sólo tenemos pruebas de enemas con bebidas alcohólicas, como parte de un complejo ceremonial donde se bebía. El papel social y simbólico de esta ceremonia es uno de los grandes temas que aún están por estudiarse. En vista de la riqueza textual y la información visual encontradas en vasos del Clásico maya y en otros objetos, seguramente habrá muchos más descubrimientos sobre el uso ritual de los enemas en la antigua Mesoamérica.

Karl A. Taube. Doctor en antropología por la Universidad de Yale desde 1988. Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Riverside, California. Especialista en escritura y sistemas religiosos de Mesoamérica antigua. Estudia la interpretación y reconstrucción de las fachadas esculpidas de la Estructura 10L-16 de Copán, Honduras.

Para leer más...

Barrera Rubio, Alfredo, y Karl A. Taube, "Los relieves de San Diego: una nueva perspectiva", *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, núm. 83, 1987, pp. 3-18.

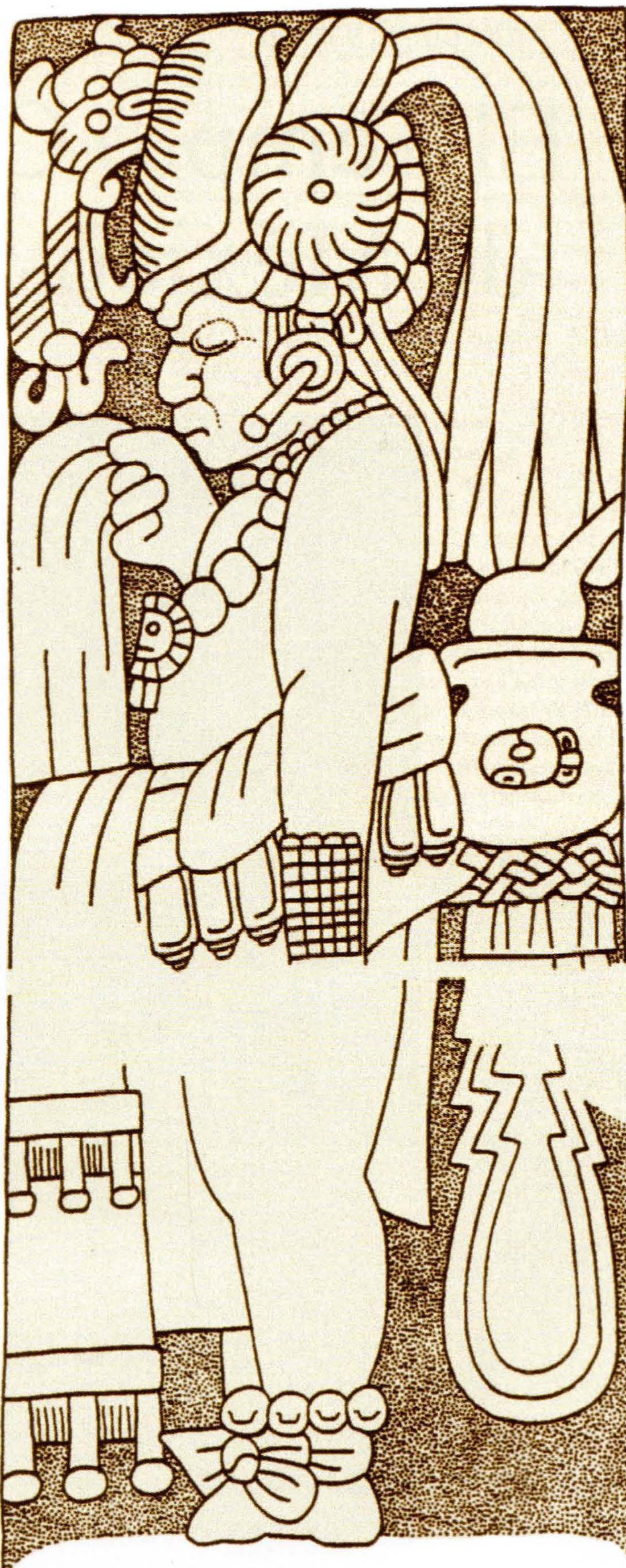
Smet, Peter de, *Ritual Enemas and Snuffs in the Americas*, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, Amsterdam, 1985.

Furst, Peter T., y Michael D. Coe, "Ritual enemas", *Natural History*, vol. 86, núm. 3, 1977, pp. 88-91.

Heizer, Robert F., "The Bulbed Enema Syringe and Enema Tube in the New World", *Primitive Man*, vol. 7, núm. 4, 1939, pp. 85-93.

López Austin, Alfredo, "Instrumental médico de cerámica", *Boletín del INAH*, núm. 42, 1972, pp. 13-17.

Nordenskiöld, Erland, "The Use of Enema Tubes and Enema Syringes among Indians", *Comparative Ethnographical Studies*, vol. 8, Erlanders Boktryckeri Aktiebolag, Gotemburgo, 1930, pp. 184-195.



11. Jamba estilo Puuc de Campeche que muestra a un señor maya con un enema y una olla de alcohol en la espalda. Nótese el signo *chi* en la olla.

Arqueología y ritual

El Templo Calendárico de México-Tlatelolco

SALVADOR GUILLIEM ARROYO



FOTO: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

La Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco; en primer plano, el Templo Calendárico.

La búsqueda de mayor información sobre el significado y función del llamado Templo Calendárico de Tlatelolco, condujo al hallazgo de un mural cuyo contenido hace referencia a uno de los mitos primigenios de las sociedades prehispánicas de Mesoamérica: el de la gestación y ordenación del tiempo por la pareja creadora, Cipactónal y Oxomoco. Se obtuvieron además indicios sobre la función del edificio, al parecer dedicado a ritos adivinatorios –en los que se utilizaban granos de maíz, cordeles y libros que se suponían heredados por esa pareja creadora– con un propósito secular y universal: conocer el destino del hombre.

Al inicio de su gobierno, Adolfo López Mateos se planteó la necesidad de crear una unidad habitacional en Nonoalco Tlatelolco, entre las avenidas Insurgentes, Reforma, Manuel González y Nonoalco. Para llevar a cabo el proyecto arquitectónico, que abarcó 1 200 000 m², en los que se construyeron 102 edificios habitacionales y 28 inmuebles institucionales y de servicios, se designó a Mario Pani y Ricardo de Robina. La infraestructura de servicios planeada fue única para su momento en América Latina: escuelas –desde básicas hasta de nivel medio superior–, hospitales, tres centros deportivos, áreas verdes y vialidades. Sin embargo, sin duda lo más relevante fue el proyecto para construir tres museos permanentes, de los cuales sólo se concluyó la Sala Homenaje a Cuauhtémoc, situada en los restos del mutilado edificio del *tecpan*. Los museos proyectados eran:

> ...el de Cuauhtémoc, que ocupará el lugar del tecpan precortesiano, exaltará la memoria del héroe y describirá objetivamente su vida y sus hazañas; el del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, que ilustrará los más notables sucesos del Anáhuac, desde la fundación de Tenochtitlan, en 1325, hasta la caída de Tlatelolco, el 13 de agosto de 1521, y, finalmente, el Museo del Pulque, en donde será dada a conocer la importancia que han recibido en nuestra cultura tanto esa bebida como la planta que la produce.
>
> Esto es, una nueva ciudad dentro de la majestuosa metrópoli mexicana, que habla con elocuencia de los hechos, del progreso general de nuestro país, y que anuncia su espléndido futuro (*Conjunto Urbano "Presidente López Mateos (Nonoalco Tlatelolco)"*, Banobras, México, 1963).


FOTO: SALVADOR GUILLIEM

El Templo Calendárico en la época del descubrimiento de la pintura mural (1989), después de la exploración de la estructura circular.

Excavaciones en Tlatelolco

Las obras de excavación para cimentar los nuevos edificios se iniciaron sin la participación de especialistas que pudieran recobrar el patrimonio prehispánico y colonial del sitio, pese a que entre 1944 y 1956 el Instituto Nacional de Antropología e Historia había exhumado las estructuras de las distintas etapas constructivas del


FOTO: SALVADOR GUILLIEM

La pintura mural del Templo Calendárico representa a la pareja de los dioses Cipactónal y Oxomoco en el Tamoanchan, donde gestaron el tiempo, dieron nombre a cada uno de los 20 días, y lo organizaron en periodos de 13 y 20 días.





El Templo Calendárico recibe su nombre por la decoración de sus fachadas secundarias, en las que se encuentran paneles de petroglifos enmarcados en nichos de cantera. *Izquierda:* lápida del día 13 muerte. *Derecha:* lápida del día 2 conejo.

Templo Mayor de Tlatelolco, y en 1953 el sitio había sido declarado zona arqueológica, bajo la protección de las leyes federales, gracias a los esfuerzos de Pablo Martínez del Río, Antonieta Espejo y Robert H. Barlow, entre otros. Este último rescató de las fuentes etnohistóricas el rico pasado prehispánico y colonial de Tlatelolco (véanse las obras completas de Robert H. Barlow publicadas por el INAH y la UDLA bajo la coordinación de Jesús Monjarás-Ruiz). El equipo de investigadores publicó sus estudios en 12 volúmenes, titulados *Tlatelolco a través de los tiempos* (1944-1956). Así, para el año en que se inició la construcción de la unidad habitacional, existían suficientes argumentos para realizar el rescate sistemático del acervo prehispánico y colonial de Tlatelolco.

En marzo de 1960, Francisco González Rul fue nombrado coordinador del rescate arqueológico en toda el área y, en 1963, el terreno circundante al Templo Mayor comenzó a vaciarse, con el fin de cumplir con el proyecto arquitectónico de crear un espejo de agua que armonizara con la torre de la Secretaría de Relaciones Exteriores.

En el sector sur del templo se descubrió un edificio de dos cuerpos sobrepuestos de planta rectangular. La decoración de sus fachadas secundarias, formada por paneles de petroglifos enmarcados en nichos de cantera, representa en secuencia las tres primeras trecenas del calendario adivinatorio de los mexicas, el *tonalpohualli*. Por ello el edificio recibió el nombre de Templo Calendárico.

La fachada principal del Templo Calendárico aparece orientada hacia el oeste. Tiene dos escalinatas de acceso, limitadas por alfardas rematadas en el típico dado superior que, en este caso particular, tienen nichos. Las escalinatas están divididas por un dado central, en donde descansaba una estructura circular de lajas de pizarra y núcleo de tierra.





En conjunto, las lápidas del Templo Calendárico representan en secuencia las tres primeras trecenas del *tonalpohualli*, el calendario adivinatorio de los mexicas. *Izquierda:* lápida del día 4 perro. *Derecha:* lápida del día 9 águila.

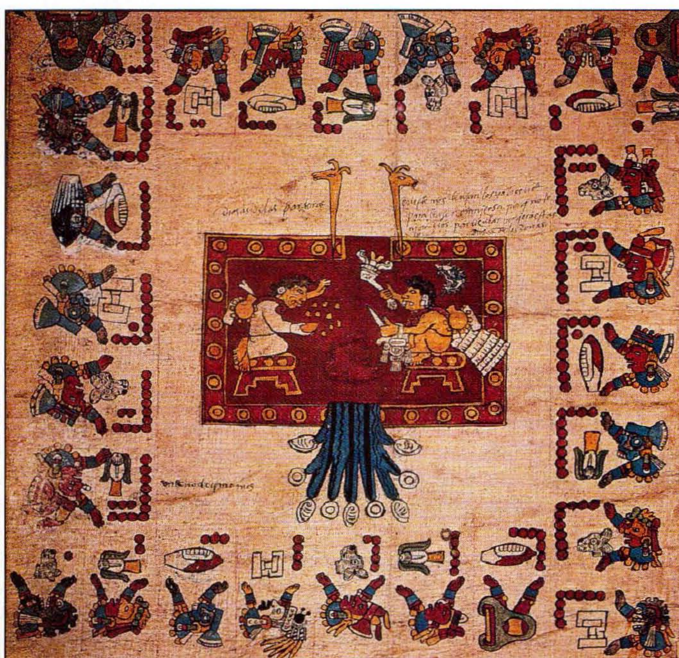
En ese año de 1963 hubo un intento de robo de dos petroglifos del templo, lo cual provocó la reacción de los arqueólogos, y posteriormente se logró rescatar todos los edificios prehispánicos que conforman la actual zona arqueológica.

En mayo de 1964, González Rul fue sustituido por Alberto Ruz, quien consolidó los edificios expuestos y contó con los servicios del restaurador Baltazar Trejo para retirar los restos de pintura mural prehispánica mediante la técnica de *strappo*, con la idea de mostrarlos posteriormente en el museo de sitio.

En enero de 1965, Ruz dejó el mando de los trabajos a Eduardo Contreras Sánchez, quien laboró de manera sistemática hasta el tristemente célebre 2 de octubre de 1968, fecha en que se suspendieron todos los trabajos y proyectos para Tlatelolco (Salvador Guilliem Arroyo, 1996).

Casi dos décadas más tarde, en 1987, Eduardo Matos (1987) propuso un nuevo proyecto arqueológico interdisciplinario para Tlatelolco, cuyo eje fundamental consistiría en contrastar las ciudades de Tenochtitlan y Tlatelolco a partir de los materiales exhumados sistemáticamente en contextos análogos

Al inicio de los trabajos se intervino en diferentes sectores de la actual zona arqueológica, y en 1988 Francisco Hinojosa propuso localizar los objetos rituales que ayudaran al entendimiento del Templo Calendárico como un *xiuhmolpilli*, monumento dedicado al final de un siglo, a la atadura de los años. Hinojosa exploró en cinco sectores y registró el sistema constructivo del edificio hasta su desplante. El dato más relevante lo obtuvo en el pozo hecho en el centro del templo, el cual permitió detectar una edificación más antigua recubierta de estuco y con pigmento rojo en algunas zonas.



REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

La lámina 21 del *Códice Borbónico* muestra la representación de Cipactónal y Oxomoco que permitió identificar como tales a los personajes que aparecen en la pintura del Templo Calendárico. En las dos escenas aparecen sentados uno frente al otro, en genuflexión, con las manos levantadas hacia el frente, posición típica de deidades y sacerdotes en los códices mesoamericanos. Tienen el cabello enmarañado, sujeto por un sencillo tocado, y ambos están desdentados, lo cual es símbolo de vejez. Además, están asociados a glifos de días.

Ante los resultados obtenidos, en 1989 propuse como hipótesis que la estructura circular de lajas que descansaba sobre el dado central de la fachada principal era el continente de ofrendas que ayudaría a explicar la función y el simbolismo del Templo Calendárico, basado en que sus dimensiones eran muy similares al osario y al contenedor de la ofrenda y escultura dedicadas a Xochipilli, descubiertos por Leopoldo Batres en la calle de las Escalerillas a principios de siglo (Batres, "Exploraciones arqueológicas en las calles de las Escalerillas, Ciudad de México", en Eduardo Matos (coord.), *Trabajos arqueológicos en el centro de la Ciudad de México*, INAH, México, 1979).

La estructura circular

La exploración de la estructura circular del Templo Calendárico se llevó a cabo paulatinamente, desmontando sus lajas por capas para liberar de ese enorme peso al dado central. En su parte intermedia se descubrieron los primeros rasgos de pintura mural: círculos que en primera instancia se consideraron chalchihuites. Más tarde se descubrieron las líneas negras que forman cajones de interior rojo. Sobre las lajas que descansaban en el muro se localizaron navajas de obsidiana, pigmento rojo pulverizado y fragmentos minúsculos de copal, ofrenda de inhumación de la pintura. La Dirección Nacional de Restauración del INAH designó a Armando Soto para llevar a cabo los trabajos de restauración del mural.

El Templo Calendárico ostenta el glifo de consagración *2 técpatl*, cuya asociación más coherente corresponde a 1468 (Guilliem Arroyo, 1996), justo al inicio del mandato de Moquíhuix en Tlatelolco. La pintura mural descubierta se aplicó muy probablemente al fresco, sobre el enlucido de estuco que recubrió la sillería del dado central de la fachada principal. Una serie de sillares de cantera rosa fueron colocados horizontalmente, dejando expuestos cuatro centímetros de su canto, con la clara intención de formar dos planos visuales en el mural, con el inferior remetido. En el plano superior se localizaron los restos de seis cajones rojos, separados entre sí por tres líneas negras verticales y con sus límites inferior y superior indicados con una línea negra horizontal. En la esquina superior derecha se encontró un círculo; debajo de éste, y propiamente dentro del primer cajón, hay otros dos círculos, seguidos a la izquierda por un cráneo humano que corresponde al día *miquiztli* (muerte), acompañado de siete círculos ordenados en escuadra. En el siguiente cajón se logró identificar el dibujo parcial del día *tochtli* (conejo) y cuatro círculos más. A la izquierda sigue el día *mázatl* (venado), y se aprecian cinco círculos. También a la izquierda, los glifos continúan con el símbolo de *atl* (agua), con siete círculos, y, finalmente, el último cajón rescatado contiene el glifo del día *itzcuintli* (perro), asociado a un solo círculo. De acuerdo con la evidencia, los días están ordenados de derecha a izquierda, lo que indica que los círculos son parte de los numerales de la sucesión de los días que conforman la cuarta trecena del *tonalpohualli*, y están en clara concordancia con las

trecenas que la anteceden en las fachadas restantes del templo y que en conjunto representan un total de 52 días.

En la parte inferior del mural hay tres semicírculos rojos, equidistantes y dispuestos hacia abajo, en tanto que en la esquina superior izquierda aparece uno más. Están formados por un medio círculo rojo, circundado por una banda blanca seguida de una más angosta, de color rojo, que tiene en su interior una secuencia de pequeños círculos negros.

Todo este conjunto está rodeado de color azul, sobre el cual se pintaron rombos con puntos negros centrales, lo que probablemente es una representación de la piel del monstruo de la tierra. Bajo los semicírculos aparece la escena principal, inscrita en un enorme semicírculo rojo.

Cipactónal y Oxomoco

En la escena principal aparecen los dioses creadores del calendario: Cipactónal y Oxomoco, cuya identificación se hizo gracias a la representación pictográfica de la lámina 21 del *Códice Borbónico* y al petroglifo de la piedra de Coatlán, Morelos, registrada por Krickeberg. En estas dos escenas los personajes aparecen con atributos similares: uno frente al otro, en genuflexión, con las manos levantadas hacia el frente, posición que es típica de las deidades y sacerdotes en los códices mesoamericanos. Tienen el cabello enmarañado, sujeto por un sencillo tocado, y ambos están desdentados, lo cual es símbolo de vejez. Además, tienen al frente la vírgula de la palabra y en todos los casos están asociados a glifos de días. Ahora bien, en la mayoría de las fuentes etnohistóricas consultadas se menciona que Cipactónal es la mujer y Oxomoco el varón. Sin embargo, en las representaciones mencionadas aparece detrás de la cabeza del anciano el glifo del lagarto que indica su nombre: Cipactónal, y la anciana aparece dejando caer nueve granos de maíz. Existen otras representaciones de estos dioses: Seler identifica a Oxomoco y Cipactónal en la lámina 60 del *Códice Borgia*, donde Tamoanchan es simbolizado como un árbol que se rompe.



REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES



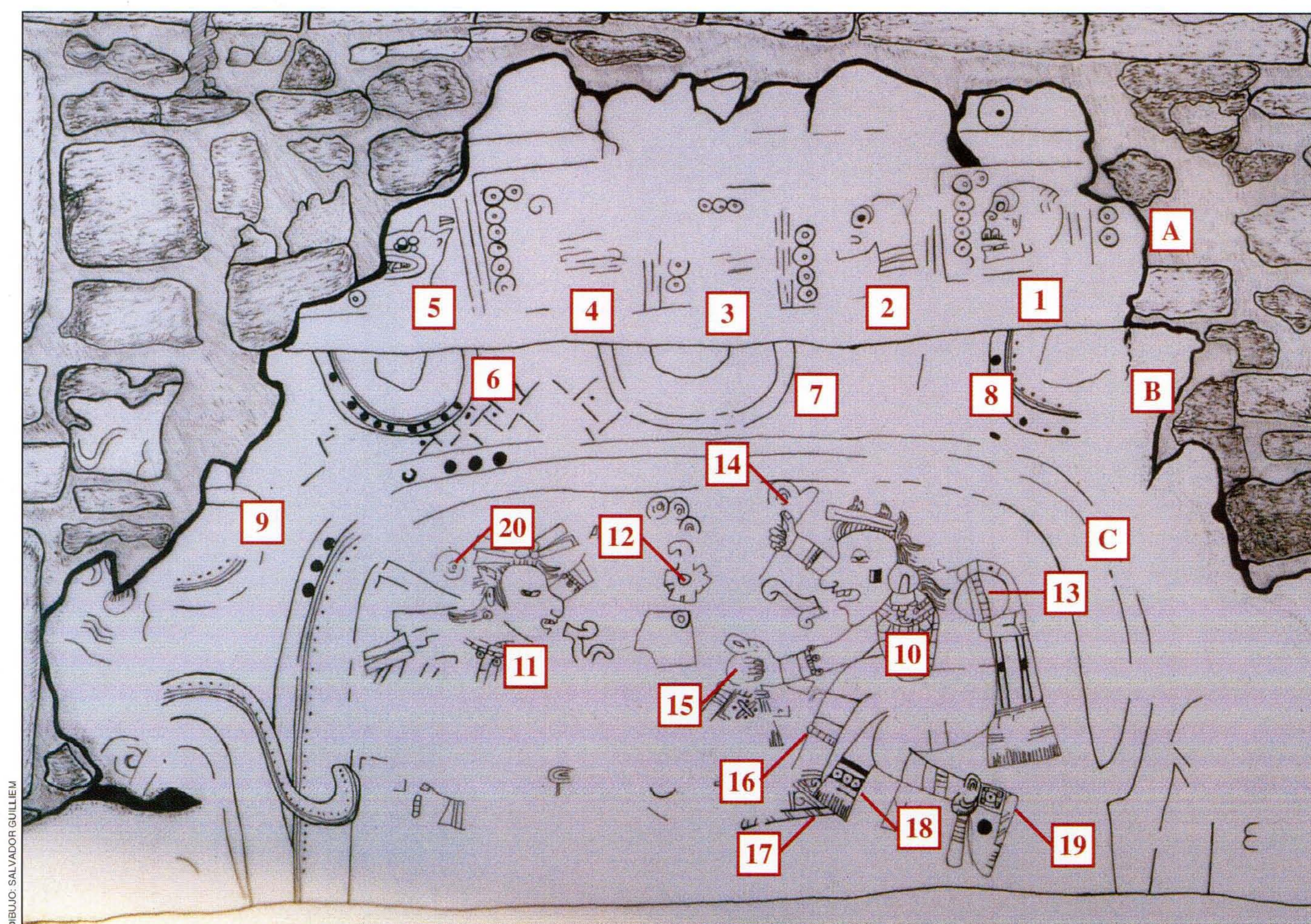
REPROGRAFÍA: SALVADOR GUILLIEM

Entre las representaciones que permitieron identificar a los personajes de la pintura mural del Templo Calendárico de Tlatelolco como Oxomoco y Cipactónal, se encuentran la de la lámina 60 del *Códice Borgia* (*arriba*), en donde la pareja aparece sentada frente a un árbol que se rompe, la forma simbólica en que se representaba al mítico Tamoanchan, y la de los petroglifos de la piedra de Coatlán, Morelos (*abajo*). En esta última, los personajes muestran atributos similares a los del mural de Tlatelolco.

En la pintura mural del Templo Calendárico aparece entre los personajes el emblema de *itzpapálotl* (la mariposa de obsidiana) acompañado de tres círculos, posiblemente de numeral, y, debajo de éstos, de otro símbolo de forma trapezoidal del que sólo se aprecia un círculo en su extremo superior derecho. El varón, que ocupa la mitad sur, tiene en la mejilla dos rectángulos unidos verticalmente, uno blanco y otro negro; porta collares, pectoral y orejeras de color azul. En la espalda lleva una jícara para tabaco sostenida por un listón de tela que termina en deshilado. En su mano derecha, levantada, sostiene un enorme punzón de hueso, y tiene un ancho brazalete y una pulsera de mosaico. En su brazo izquierdo sostiene una bolsa sacerdotal (*copalxiquipilli*) y tiene también un brazalete y una pulsera con tres pinjantes.

Es importante resaltar que en ambas manos los dedos se doblan hacia la palma, es decir, las dos son derechas, característica que nos confirma su estrecha relación con los códices de la tradición Mixteca-Puebla.

Cipactónal tiene la pierna derecha flexionada hacia el frente, y lleva dos ajorcas, una de mosaico. Su pie está calzado con una sandalia, que per-



DIBUJO: SALVADOR GUILLIEM

La representación pictórica del Templo Calendárico se encuentra divida en varios planos. En el superior (*A*) destacan las representaciones de diversos días: *miquiztli*, "muerte" (*1*); *tochtli*, "conejo" (*2*); *mázatl*, "venado" (*3*); *atl*, "agua" (*4*), e *itzcuintli*, "perro" (*5*). En la parte intermedia (*B*) hay tres semicírculos rojos, dispuestos hacia abajo (*6, 7* y *8*), y uno más, que aparece del lado izquierdo (*9*). Todo este conjunto está rodeado de color azul, sobre el cual se pintaron rombos con puntos negros centrales, probablemente una representación de la piel del monstruo de la tierra. En la parte inferior aparece la escena principal, inscrita en un enorme semicírculo rojo (*C*), en la que se muestra a los dioses creadores del calendario: Cipactónal (*10*) y Oxomoco (*11*). Entre ambos personajes aparece el emblema de *itzpapálotl*, "mariposa de obsidiana" (*12*), acompañado de tres círculos, posiblemente numerales. Cipactónal muestra en la mejilla dos rectángulos unidos verticalmente y porta collares, pectoral y orejeras. En la espalda lleva una jícara para tabaco sostenida por un listón de tela (*13*). En la mano derecha sostiene un punzón de hueso (*14*) y en el brazo izquierdo sostiene una bolsa sacerdotal *copalxiquipilli* (*15*), y lleva un brazalete y una pulsera. Tiene la pierna derecha flexionada hacia el frente y lleva dos ajorcas (*16*). Calza una sandalia cuya talonera está decorada con el símbolo de *ílhuitl*, "día" (*17*). Frente a las piernas se extiende el *máxtlatl*, decorado con chalchihuites y bandas negras (*18*). La talonera de la sandalia de la pierna izquierda porta el símbolo del quincunce (*19*). El rostro de la diosa Oxomoco carece de pintura facial y, a la altura de la nuca, sobre el cabello hirsuto, aparece un posible *chalchíhuitl* (*20*).

mite que sus dedos queden expuestos hacia abajo, y la talonera está decorada con el símbolo de *ílhuitl* (día). Frente a las piernas se extiende el *máxtlatl*, decorado al negativo con tres chalchihuites y dos bandas negras que terminan en deshilado, al igual que el atavío dorsal. Su pierna izquierda, flexionada hacia atrás, tiene también dos ajorcas; de la más ancha caen dos pendones de tela, en tanto que la sandalia está atada por dos cintas decoradas con cinco divisiones y su talonera porta el símbolo del quincunce; en el empeine tiene un círculo negro y los dedos aparecen hacia abajo. Ambos pies son izquierdos. El rostro de la diosa carece de pintura facial y, a la altura de la nuca, sobre el cabello hirsuto, aparece un posible *chalchíhuitl*. La anciana levanta su brazo izquierdo, con brazalete y pulsera, y de su mano sólo se aprecia el pulgar. (En las fotografías ultravioletas tomadas al momento del descubrimiento, se aprecian bajo la mano pequeños círculos blancos, posiblemente la representación de los nueve granos de maíz que usaba la diosa para adivinar.) Porta pectoral de mosaico, dos pinjantes y dos bandas que caen hacia el abdomen. Tras ella quedaron parte de su atavío y los dedos del pie derecho, que seguramente fue pintado doblado hacia atrás. Finalmente, de su pie izquierdo, desplazado hacia el frente, quedó sólo un fragmento del nudo de la sandalia.

De los dioses Oxomoco y Cipactónal hablan la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, los *Anales de Cuauhtitlan* y la obra de fray Gerónimo de Mendieta. En el primero de esos textos se relata que la pareja fue creada por dos de los cuatro hijos primigenios de Tonacatecuhtli: Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, después de la era del fuego y del dominio de un medio sol. Éstos dispusieron que de Oxomoco y Cipactónal nacerían los



FOTO: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

En primer plano, el Templo Calendárico; en segundo, la iglesia de Santiago, y al fondo, la unidad habitacional de Nonoalco Tlatelolco.

macehuales y les ordenaron que trabajaran siempre y que no holgaran: él labraría la tierra; ella debería hilar, tejer, adivinar, curar y hacer hechicerías con ciertos granos de maíz que le dieron los mismos dioses. En los *Anales de Cuauhtitlan* se dice que la pareja primigenia tenía a su cuidado cada veintena del calendario, y que, como estos dioses eran de los más viejos, posteriormente los viejos y las viejas se llamarían como ellos. En su *Historia eclesiástica indiana*, fray Gerónimo de Mendieta asevera que Cipactónal y Oxomoco vivían en una cueva de Cuernavaca (diferentes autores mencionan a Cuernavaca como el lugar donde se ubicaba Tamoanchan). Ahí tomaron consejo de su nieto, Quetzalcóatl, para crear la cuenta del tiempo. Se permitió a la anciana elegir el símbolo del primer día. Así, ella topó con un *cipactli* (lagarto), del que tomó el nombre. Después, el viejo puso el nombre al segundo día, el nieto al tercero, y así continuaron poniendo los nombres de cada uno de los días.



Representación del *Códice Florentino* en la que una pareja de ancianos realiza ritos adivinatorios con cordeles. Cipactónal y Oxomoco, los viejos primigenios, eran dioses asociados a la adivinación y se creía que las artes adivinatorias se habían heredado de ellos.

Magos y adivinos

Fray Bernardino de Sahagún relata que en un momento del oscuro pasado de los mexicas, éstos poblaron Tamoanchan y que tenían sus sabios o adivinos llamados *amoxhuaque*, personas entendidas en las pinturas antiguas. Un día se fueron hacia el oriente con su dios, y se llevaron las pinturas. Sólo quedaron cuatro de ellos: Oxomoco, Cipactónal, Tlaltetecuin y Xochicahuaca, quienes entraron en consulta e "...inventaron la astrología judiciaria y el arte de interpretar los sueños. Compusieron la cuenta de los días, y de las noches y de las horas, y las diferencias de los tiempos que se guardó mientras señorearon y gobernaron los señores de los tultecas, y de los mexicanos y de los tepanecas..." (Sahagún, *Historia de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1985, pp. 610-611).

En el texto de la *Leyenda de los Soles*, Cipactónal y Oxomoco aparecen ya como dioses del arte adivinatorio, por lo que fueron consultados por Quetzalcóatl cuando no pudo levantar el cerro donde se guardaban las semillas, el Tonacatépetl, para dárselas al hombre, que él había creado. La pareja de ancianos adivinó que solamente el Sol, Nanahuatzin, podría desgranarlo.

Según los nahuas, los dioses legaron a los hombres instrumentos o habilidades para actuar en su mundo y así nacieron numerosas clases de magos y adivinos. Entre ellos sobresalían los *tlaciuhque*, "astrólogos, estrelleros", que tenían facultades de adivinación. Una clase de estos magos, los llamados *tlachixque* ("los que miran las cosas"), decían en sus conjuros: "yo soy Oxomoco, yo soy el anciano, yo soy Cipactónal" (Alfredo López Austin, 1967). Otros, también relacionados con los dioses de la adivinación, eran los llamados *tlaolxinianime*, "los que desbaratan los granos de maíz", ya que podían adivinar la suerte de quienes los consultaban gracias al uso de los nueve granos de maíz, que arrojaban al suelo o echaban al agua. Otros utilizaban cordeles anudados, tal como lo vemos en la lámina del libro IV, f. 3v del *Códice Florentino*, que muestra a la pareja sobre una estera. Como vimos, creían haber heredado estas artes adivinatorias de los viejos primigenios, Cipactónal y Oxomoco.

Podemos afirmar que la pintura mural descubierta hace ya nueve años en el Templo Calendárico representa a la pareja de los dioses Cipactónal y Oxomoco, justo en el Tamoanchan, donde gestaron el tiempo, dieron nombre a cada uno de los 20 días, y lo organizaron en periodos de 13 y 20 días. Recordemos que la pareja de dioses ancianos está acompañada por la cuarta trecena del *tonalpohualli*, que complementa los 52 días que están representados en el templo. La conjunción de todos los elementos reconocidos en él nos lleva a un sinfín de reflexiones sobre su función: es posible que el Templo Calendárico haya sido un monumento cosmográfico en donde el especialista que regía su culto, a través de la abstracción del flujo del tiempo y gracias a la intervención de los dioses responsables de cada periodo, podía conocer el destino del hombre arrojando granos de maíz o cordeles o, quizá, consultando los libros antiguos que heredó de los dioses representados en el Templo Calendárico: Cipactónal y Oxomoco.

Salvador Guilliem Arroyo. Arqueólogo por la ENAH. Investigador del Proyecto Templo Mayor. Jefe de la zona arqueológica de Tlatelolco.

Para leer más...

GUILLIEM ARROYO, Salvador, "Descubrimiento de una pintura mural en Tlatelolco", *Antropológicas*, núm. 3, 1989.

________, *Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcóatl en México-Tlatelolco*, ENAH/INAH, México, 1996.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, 1967.

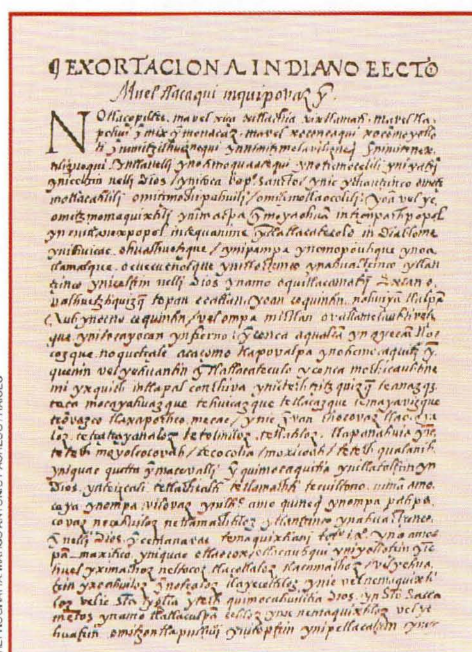
MARTÍNEZ DEL RÍO, Pablo, *et al.*, *Tlatelolco a través de los tiempos*, 12 vols., México, Memorias de la Academia de la Historia, 1944-1956.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Programa de trabajo en Tlatelolco. Extensión del Proyecto Templo Mayor*, INAH, México, 1987.

Novedades rituales

La brujería española importada a México por fray Andrés de Olmos

GEORGES BAUDOT


EXORTACION A. INDIANO ELECTO

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Tratado de Hechicerías..., de fray Andrés de Olmos.

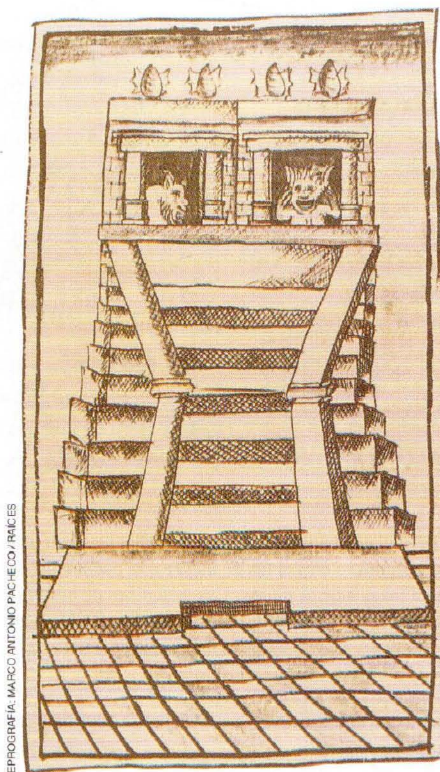
Resulta curioso que el primer español en recopilar con seriedad información sobre las creencias y rituales de la sociedad mexicana, fuera además quien trajo a estas tierras rituales asociados a la práctica brujesca de la Europa medieval, y aún más que las trajera con la intención de contar con más elementos para evangelizar a la población indígena. Esta irrupción de la demonología y de la brujería europeas en el México de mediados del siglo XVI, con todas sus peculiaridades rituales, es un elemento más de la transfusión de culturas, de la transculturación que fuera fundamento y base de los discursos y conductas por venir en los siglos posteriores.

Una de las más sorprendentes innovaciones en el delicado terreno de la ritualidad mágica o adivinatoria que se difundió por el incipiente México del virreinato, en el terreno de la imposición religiosa e ideológica de los españoles, es sin duda aquella que resulta de la importación de temas, figuras, imágenes y gestualidades oriundos de la brujería del país colonizador. Hasta parece fantasioso que, habida cuenta de la inmensa riqueza en este campo del panorama propio del México prehispánico, pudiera concebirse el complicar aún más las cosas, y esto (para colmo) dentro de una finalidad evangelizadora, mediante la introducción en México de rituales de acercamiento al mundo fundado en una práctica brujesca de la Europa medieval.

Sin embargo, esto es lo que ocurrió en 1553, apenas 32 años después de la Conquista española, cuando el esfuerzo por convertir a la fe cristiana a los amerindios de México apenas llevaba unos escasos 30 años. Y ello fue obra del más destacado y del primero de los evangelizadores franciscanos dedicados a conocer, entender y penetrar mejor en los intrincados laberintos del pensamiento mexicano y de los rituales que lo expresan.

El estudioso franciscano

Es decir, fue obra de fray Andrés de Olmos, primer investigador entregado en serio, desde 1533 hasta 1539, a un trabajo de inventario sobre las creencias y rituales de la sociedad mexicana, autor en 1547 de la primera gramática de la lengua náhuatl hablada y escrita por los *tlacuiloque* y los *tlamatinime* de la sociedad amerindia, y como bien dice su admirador y alumno, además de correligionario, fray Gerónimo de Mendieta: "...fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban..." (Mendieta, 1945, libro II, p. 82). Estamos, pues, ante el iniciador de un acercamiento a los ritos prehispánicos más auténticos, y ante quien posteriormente sería modelo y ejemplo para el gran fray Bernardino de Sahagún.



REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Ilustración del *Códice Florentino* en la que los frailes hicieron sustituir las imágenes de los dioses mesoamericanos por las de los demonios que ellos conocían. La idea era apartar a la población mesoamericana de sus prácticas religiosas y hacerla adoptar el cristianismo.

Intentemos entender, primero, las circunstancias que llevaron a Olmos a involucrarse en esta sorprendente iniciativa. Después de haber explorado concienzudamente las "antigüedades" de los mexicanos durante años y de haber intentado la primera codificación ordenada de su idioma, recogiendo de paso una de las expresiones literarias y morales más importantes del México prehispánico: la *huehuetlahtolli* o "antigua palabra", el franciscano cree que debe completar el acervo de las herramientas y armas conceptuales e ideológicas que puedan servir a la tarea evangelizadora, y por ello hace accesibles en lengua náhuatl textos paradigmáticos que ilustren mejor las normas y modelos del cristianismo.

Así es como en 1551-1552 fray Andrés adapta en lengua náhuatl la obra de San Vicente Ferrer: *Sermones de Peccatis capitalibus pro ut septem petitionibus Dominicae opponuntur*, bajo el título de *Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas*, enteramente traducida, o mejor dicho trasladada, a la lengua náhuatl para la cristianización definitiva de sus catecúmenos indígenas, así como para ayudar a sus correligionarios empeñados como él en la labor evangelizadora (Olmos, 1996). Se trata evidentemente de una obra de predicación evangélica destinada a un público amerindio –para el que se adapta a su idioma, cuidando su peculiar estilo, heredado de la *huehuetlahtolli*–, de unos ejercicios espirituales que exponen e ilustran la doctrina cristiana.

El libro de Castañega

Al año siguiente, en 1553, Olmos repite esta operación de difusión de los modelos propios de la creencia católica, pero esta vez en un terreno que le es notablemente familiar, el de los ritos y manifestaciones de la hechicería en España. Es de sobra conocida su participación en la campaña de extirpación de las brujas de Vizcaya, asesorando a quien habría de ser posteriormente el primer obispo y arzobispo de México: fray Juan de Zumárraga, lo que sucedió hacia 1527, un año antes de llegar ambos a México (Baudot, 1983, pp. 129-134). Fray Andrés se funda aquí en un tratado bien conocido en España, el libro de su correligionario fray Martín de Castañega, predicador del Santo Oficio: *Tratado muy sótil y bien fundado de las Supersticiones, Hechicerías y Vanos Conjuros y Abusiones, y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio dellas*, publicado en Logroño en 1529 (Castañega, 1946).

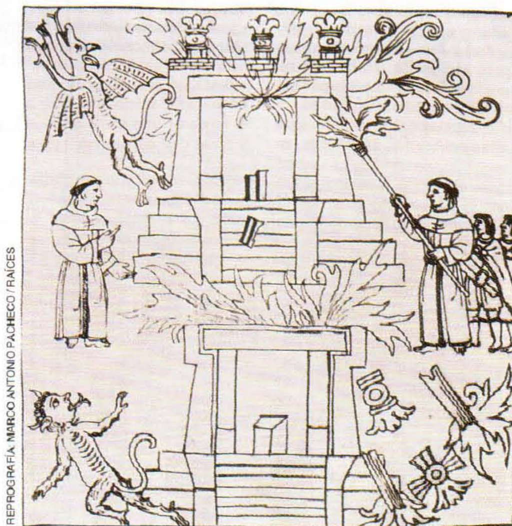
La obra de Olmos se redacta en lengua náhuatl y en Hueytlalpan, a unas 50 leguas al noroeste de México, a lo largo del año de 1553; en ella el franciscano utiliza ampliamente el tratado de Castañega y nos declara incluso las razones de este peculiar esfuerzo (fol. 388r): "...me pareció sobresta materia escribir en indio después de XXV años que avrá que Dios... fue servido que yo, el menor de los menores, veniesse a esta nueva españa... teniendo alguna noticia de semejantes hechizerías y abusiones que entre estos naturales indios afirman aver..."

En realidad, Olmos cree poder ayudar a la labor evangelizadora y apoyar a la extirpación de los rituales prehispánicos, detectando rituales comunes o similares, por lo menos en apariencia, observando gestualidades parecidas o invocaciones y conjuros más o menos semejantes, pero añadiendo también de su cosecha alguna que otra aportación personal, como lo hace

notar él mismo: "...tomé el trabajo de sacar del dicho libro lo que pareçió hazer más al caso para éstos: dexando lo demás como lo podrán ver cotejándolo y añadiendo en lengua mexicana algunas otras cosas o maneras que experiencia muestra diversas aver o exercitar los hechiceros en esta nueva españa..."

El libro de Olmos

La lectura del libro de fray Andrés, su *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, es, sin embargo, esclarecedora sobre la complicación ritual que introduce el religioso seráfico en el campo de los rituales mágicos o adivinatorios, lo que ofrecerá más tarde incontables casos de sincretismo entre las prácticas brujescas peculiares de España o de Vizcaya y las que son propias del quehacer ritual de Mesoamérica. No pocos procesos seguidos por la Inquisición de México, en los siglos XVI y XVII sobre todo, podrían ampliamente testimoniar lo anterior. Pero por ahora sólo dediquemos nuestra atención al tratado mismo de Olmos (1990) y a su análisis.



Los primeros evangelizadores incendiaron los templos prehispánicos con el fin de alejar a la población del culto a los antiguos dioses. Las imágenes de esa época mostraban a los templos como las casas de diablos con características de la iconografía cristiana.

Siguiendo el propio consejo de fray Andrés: "...como lo podrán ver cotejándolo...", la comparación de los capítulos y de sus subtítulos en español, tanto en el modelo de Castañega como en el texto de Olmos, es perfectamente ilustrativa sobre la originalidad de la obra en náhuatl y sobre el contenido de los temas importados a México en 1553. Hemos ofrecido dicho cuadro comparativo ya otras veces (Baudot, 1983, pp. 243-245, y Olmos, 1990, pp. XXIV-XXVI), pero lo repetimos ahora para mejor comprensión del amable lector de hoy y para mostrar la precisa medida del alcance de estas supuestas transposiciones y el tamaño exacto de las adaptaciones rituales aquí intentadas:

–fol. 390r: "Exortación al Indiano lector".
–fol. 391v: "De cómo el demonio desea ser honrado".
–fol. 394v: "De las dos Yglesias y Congregaciones deste mundo y de la naturaleza y potencia y astucia del demonio".
–fol. 395r: "Del templo y naturaleza, potencia y astucia del diablo".
–fol. 397r: "De cómo ay sacramentos en la Yglesia Cathólica y en la Diabólica execramentos".
–fol. 399r: "Quáles son los ministros del Demonio".
–fol. 401r: "Porqué destos ministros del demonio ay más mugeres que hombres".
–fol. 402r: "Cómo los consagrados al demonio pueden andar por los ayres".
–fol. 403v: "De cómo en diversas figuras pueden aparecer los ministros del demonio".
–fol. 404v: "De la reverencia que hacen al demonio sus ministros".
–fol. 406r: "De los sacrificios que al demonio ofrecen sus ministros".
–fol. 407r: "De cómo se puede heredar la familiaridad del demonio".
–fol. 407v: "De la participación diabólica".

La realidad es que la obra de Castañega ofrece los mismos capítulos, dispuestos en el mismo orden, y que los temas son idénticos, quizá con alguna excepción debida a detalles personales y anécdotas propias de fray Andrés, quien a todas luces quiere darse a entender claramente a sus supuestos lectores u oyentes indígenas, así como a sus correligionarios evangelizadores. Pero en realidad los añadidos que Olmos saca de su experiencia mexicana, los ejemplos que aduce a partir de ésta, son mínimos. Y todas estas aportaciones originales del franciscano son propias de una verdadera obsesión por el resurgimiento o el mantenimiento de rituales y creencias de la época prehispánica, que él ha tratado con tanto ahínco de extirpar a lo largo de esos últimos 25 años.

Así, por ejemplo, destacamos que el diablo de fray Andrés es un diablo cristiano, europeo, y no una divinidad mexicana. Aunque usa en más de una ocasión el término *yn tlacatecólotl*, "el hombre-búho", que es una formulación perfectamente prehispánica, la mayoría de las veces utiliza en el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* la designación *diablo*, en español, lo que evita toda posibilidad de sincretismo perturbador. Y dicho sea de paso, este "diablo" es en muchísimas ocasiones un "diablo" político, fraguado por una voluntad evangelizadora que es aquí voluntad de aculturación.

Efectivamente, casi todas las apariciones diabólicas que ofrece el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* revisten la ilustración de un enconado combate contra posibles resurgimientos prehispánicos. De este modo, el "diablo" es casi siempre un personaje indígena de alto rango, un señor de la nobleza prehispánica, vestido con las galas y los atuendos específicos de la sociedad mexica anterior a la llegada de los españoles, tal y como aparece en códices y pinturas murales.

Y es por añadidura un personaje que reclama, que exige se le rindan ritos y cultos de aquella época y de aquella sociedad, rechazando los ritos y los símbolos cristianos que son marca de las nuevas normas ideológicas. Fuera de ello y de este mal disimulado pavor ante el resurgimiento de la ritualidad y de la ordenación social y religiosa anterior a la Conquista, muy poco es lo que hay en el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* que no sea importación directa de los rituales hechiceros propios de España y Europa, y que, en realidad, poco o nada tienen que ver con el contexto ritual de México y con la formulación propia de los rituales mexicanos prehispánicos.

Ejemplos de hechicerías

Vamos a intentar aducir algunos ejemplos, aunque el verdadero trabajo que convendría realizar hoy, y exhaustivamente, sería el de identificar y clasificar estos rituales hechiceros oriundos de Europa en los procesos llevados a cabo por la Inquisición de Nueva España en los siglos posteriores, y en los que, desde luego, tendrían también cabida los rituales hechiceros, mágicos y adivinatorios de los esclavos negros traídos a México por la trata de africanos, así como, aunque sea en mínima parte, aquellas ritualidades que hubieran podido ocultarse desde las islas Filipinas en la nao de China que arribaba a Acapulco. De sobra se echa de ver que este trabajo sería de aquellos que requieren un estudio exigente y un libro amplio.

En los límites de lo que es hoy nuestro encargo, destaquemos tan sólo unos pocos ejemplos sacados del *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, entre muchos otros posibles, que bastarán para ilustrar estas "importaciones" brujescas. Así, uno de los subtítulos (fol. 397r, capítulo III) expone los rituales propios del demonio, del "diablo" cristiano: "De cómo ay sacramentos en la Yglesia Cathólica y en la Diabólica execramentos". El franciscano expone alguno de estos "execramentos", que sirven para cometer acciones horrorosas (p. 35):

> He aquí un ejemplo: una mujer se confió, y con ella dos otras mujeres sus amigas, que les diera el Diablo a cada una una piedra, para así tirarla al agua grande, al mar. Enseguida el agua se irritó mucho, y como ya hacía de noche, se ahogaron un grupo de varones, que entonces estaban navegando en un barco sobre la mar.

Y un poco más adelante nos explica cómo (p. 37):

> ...hace o quizá dispone los Execramentos. Primero 1: si es posible busca una porquería, una cosa sucia, un excremento maloliente, espantoso, escandaloso y difícil de reconocer; esto se llama la materia.
>
> Segundo 2: para lo que se llama forma, él usa palabras muy peligrosas, falsas, oscuras, difíciles de entender.
>
> Tercero 3: para lo que se llama yntención, que quiere decir lo que más desea su corazón cuando da los Execramentos, para que así se cumplan malas acciones, pecados, maldades, para que vayan todos a la región de los muertos.

En el capítulo V del *Tratado de Hechicerías...*, Olmos, siguiendo a Castañega, introduce una distinción que, seguramente, habría de ser sorprendente para sus catecúmenos indígenas y no poco perturbadora: "Porqué destos ministros del demonio ay más mugeres que hombres". No podemos citar todo el capítulo, pero sí destacar para conocimiento del lector las siguientes afirmaciones sobre la primacía de las brujas (p. 47):

> Muchas razones han hecho que muchas mujeres engañosas vivan como adeptas del Diablo. Muchos menos hombres viven así.
>
> Primero 1. Porque muchas mujeres viven como embaucadoras. Porque ellas no vinieron al mundo cerca de Nuestro Señor Iesu Cristo en los Sanctos Sacramentos... de tal modo que ellas se entregarán por esto a servir al Diablo, que ellas pedirán entregarse al pecado que se llama Execramentos.
>
> Segundo 2. Porque el Diablo engaña muy fácilmente a las mujeres, así porque la primera engañada fue nuestra primera madre...
>
> Tercero 3. Son engañadas las mujeres porque quieren saber con gran prisa las cosas que suceden en secreto...
>
> Cuarto 4. Porque hay muchas mujeres brujas es porque el Diablo sabe que hablan mucho, que sobrepasan a los varones hablando...
>
> Quinto 5. Porque las mujeres se dejan mucho dominar por la ira y el enojo, fácilmente se encolerizan, son celosas, envidiosas; haciendo sufrir, imponiendo tormentos a otros quieren aplacar su corazón...

No es que la sociedad prehispánica de Mesoamérica fuera modelo de feminismo activo, pero aquí nuestro buen franciscano introduce unas muy curiosas nociones en las cabezas indígenas.

Otro tanto podría decirse con el capítulo siguiente: "Cómo los consagrados al demonio pueden andar por los ayres", que a pesar de los apoyos textuales de Olmos sacados del Antiguo Testamento y de los Evangelios y de todas sus prudencias conceptuales, nos evoca irresistiblemente a las brujas tradicionales de Europa surcando el aire nocturno encaramadas a horcajadas en sus escobas.

Sean estos pocos ejemplos suficientes. La irrupción de la demonología y de la brujería europeas en el México de mediados del siglo XVI, con todas sus peculiaridades rituales, es un elemento más de la transfusión de culturas, de la transculturación que fuera fundamento y base de los discursos y conductas por venir en los siglos posteriores.

Georges Baudot. Doctor en letras y ciencias humanas por la Universidad de Toulouse, Francia. Catedrático numerario de la Universidad de Toulouse II-Le Mirail, Francia, con especialidad en etnohistoria de México y Mesoamérica. Miembro correspondiente de la Academia Mexicana de la Historia, así como de la Academia Mexicana de la Lengua. Condecorado con la Orden Mexicana del Águila Azteca en 1996.

Para leer más...

Baudot, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, traducción del francés por Vicente González Loscertales, Colección Espasa Universitaria, núm. 12, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

_______, *La pugna franciscana por México*, Colección Los Noventa, núm. 36, Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.

Castañega, fray Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Madrid, publicación de la Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946, segunda época, XVII, núm. 356.

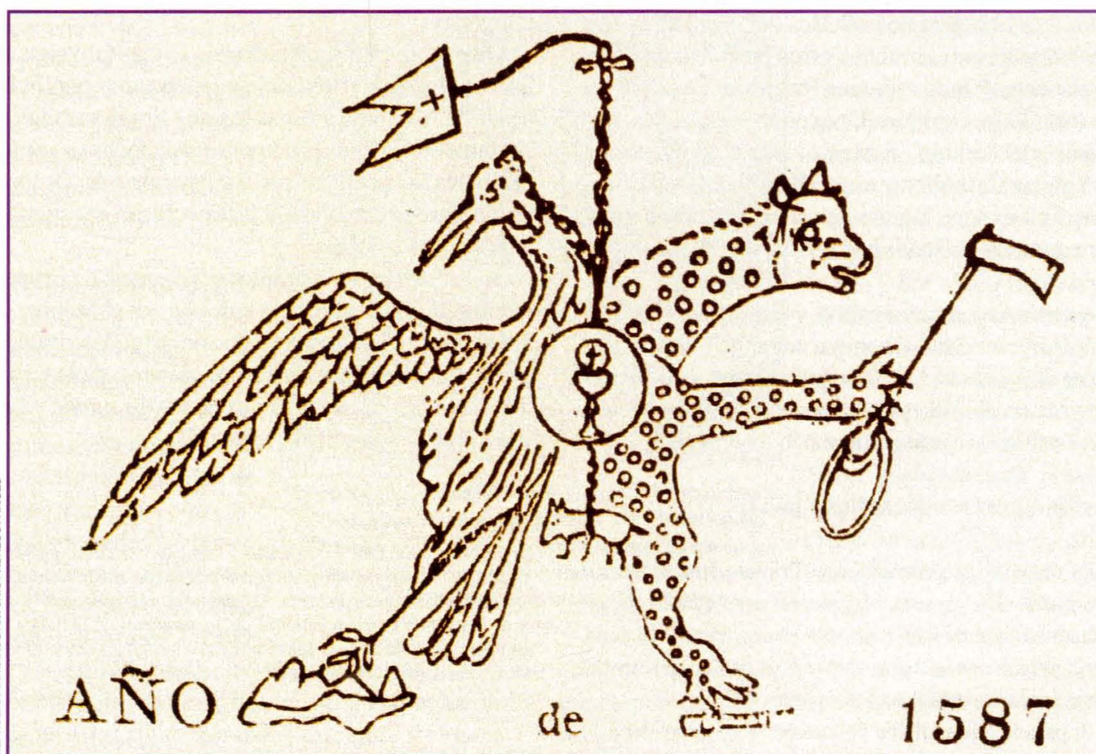
Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, reimpr. de S. Chávez Hayhoe, México, 1945.

Olmos, fray Andrés de, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas, núm. 5, CEMCA/Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1990.

_______, *Tratado sobre los siete pecados mortales...*, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas, núm. 8, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1996.

Las "abusiones" de origen prehispánico

SOLANGE ALBERRO



REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

El águila y el jaguar, animales que ocuparon un sitio preponderante en la cosmogonía prehispánica, en una composición colonial claramente sincrética, aparecida en el *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México.*

A diferencia de lo ocurrido en otros países, ninguna bruja o hechicera pereció en la hoguera o fue ejecutada en la Nueva España, al menos no a manos de la Santa Inquisición. El dinamismo de una sociedad en pleno proceso de mestizaje biológico y cultural, aunado a la debilidad de los controles institucionales y también al racionalismo de los inquisidores, acabó por convertir en conducta banal y hasta cierto punto normal lo que era al fin y al cabo inevitable: el sincretismo, o sea la tan temida "mezcla" de usos, costumbres, creencias y representaciones indígenas, hispánicas, africanas y, en menor medida, asiáticas.

Tres inquisiciones funcionaron en la Nueva España. La primera, llamada monástica, fue llevada a cabo por las tres órdenes encargadas de evangelizar el nuevo virreinato: los franciscanos, los dominicos y los agustinos. Abarcó los años 1522-1533 y se caracterizó por una actividad intensa, si bien puntual y expedita, encaminada a reprimir las idolatrías aún muy frecuentes entre algunos sectores de las élites indígenas, así como las múltiples faltas a la ortodoxia cometidas por una población española particularmente revoltosa.

Vino después la inquisición episcopal, dependiente de la Mitra, que perduró hasta 1571 y que, a grandes rasgos, siguió los mismos lineamientos que la institución anterior.

Si bien ambas fueron activas y a menudo severas, no lograron extender sobre el vasto territorio novohispano y su heterogénea población el control eficiente que una situación local cada vez más compleja y los intereses de la Corona requerían a fines del siglo XVI. Por lo tanto, en la Nueva España se estableció en 1571 –al igual que se hizo en el Perú y más tarde en el virreinato de la Nueva Granada– un tribunal del Santo Oficio que, como los demás tribunales metropolitanos, dependía de un organismo central: el Consejo de la Suprema y General Inquisición, llamado comúnmente "la Suprema".



Sello oficial del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, el cual se estableció en la Nueva España en 1571.
REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Este tribunal se mantuvo vigente hasta la Independencia, aunque su actividad decayó sensiblemente en el transcurso del siglo XVIII. Si bien sus procedimientos se apegaron por regla general a los códigos inquisitoriales aplicados en los demás tribunales de los reinos y posesiones españolas, no excluían cierta adaptación a la situación local y concretamente a la americana, lo cual es notorio tanto por la naturaleza de los delitos que fueron denunciados como por la de aquellos que fueron efectivamente perseguidos, así como por las sentencias que imponían los jueces.

Dos consideraciones se imponen antes de abordar el tema que nos ocupa. En primer lugar, es preciso recordar que el Santo Oficio de la Inquisición, tal como fue entronizado en el siglo XIII en el sur de Francia, tuvo como fin primordial el combatir la herejía de los albigenses, quienes profesaban una religión maniqueísta de origen oriental.

Más tarde, en su versión hispánica, el tribunal se dedicó ante todo a perseguir las heterodoxias derivadas del mosaísmo y del Islam, que subsistían entre quienes acababan de convertirse al cristianismo, y, a partir de la Reforma, las que se inspiraban en el erasmismo y el protestantismo, considerado este último como una herejía por el catolicismo romano.

En consecuencia, los delitos religiosos menores, como las blasfemias o las supersticiones, aunque eran detectados, abundantemente denunciados y se les castigaba con frecuencia, nunca fueron considerados por el Santo Oficio español como delitos de extrema gravedad, a diferencia de lo que sucedió en otros tribunales europeos, tanto laicos como eclesiásticos. Esto es particularmente válido a partir de las primeras décadas del siglo XVII, en cuanto se refiere al tratamiento que el Santo Oficio reservó a las brujas, hechiceras y demás adeptos de las llamadas "supersticiones" o "abusiones". Los inquisidores españoles en general, a menudo formados en los mejores colegios universitarios y marcados por las ideas racionalistas de Santo Tomás de Aquino, fueron reacios a aceptar la banalización de la intervención diabólica en la vida cotidiana de los humanos y vieron sobre todo en las *xorguiñas* vascongadas primero, y luego en las hechiceras españolas, mestizas y mulatas, a pobres mujeres ignorantes y fantasiosas dadas a ilusionarse a sí mismas y a "embaucar", o sea, engañar, a cuantos daban crédito a sus relatos.

Por otra parte, el Santo Oficio en América debía proceder sólo en contra de los españoles, negros, mulatos y mestizos, pues los indígenas, considerados como neófitos, quedaban expresamente excluidos de su jurisdicción y sometidos en cambio a la justicia eclesiástica ordinaria, usualmente mucho menos rigurosa que la inquisitorial. Por tanto, el gran número de indígenas mencionados en los documentos del Santo Oficio mexicano no debe engañar: aunque aparecen frecuentemente como proveedores de sustancias y como responsables de prácticas condenadas por la ortodoxia católica, no fueron sometidos a procesos por parte del severo tribunal.



OS LOS INQVISIDORES CONTRA LA HERETICA PRAVEDAD, Y APOSTASSIA, EN LA Ciudad de Mexico, eſtados, y Prouincias de la Nueua Eſpaña, nueua Galicia, Guatemala, Nicaragua, Yucatan, Verapaz, Honduras Yslas philipinas, y ſu diſtrito, y iuriſdicion por authoridad Appoſtolica. &c. Por quanto el vſo de la Yerba o Raiz llamada Peyote, para el effecto que en eſtas Prouincias ſe ha introducido de deſcubrir hurtos, y adebinar otros ſucceſos, y futuros cõtingentes occultos, es accion ſuperſticioſa y reprouada oppueſta à la pureça, y ſinceridad de nueſtra Santa Fee Catholica, ſiendo anſi, que la dicha yerba, ni otra alguna no pueden tener la virtud, y eficacia natural que ſe dize para los dichos effectos ni para cauſar las ymagines, fantaſmas, y repreſentaciones en que ſe fundan las dichas adeuinaciones, y que en ellas ſe vee notoriamente la ſugeſtion, y aſiſtencia del demonio, autor deſte abuſo, valiendoſe primero para introduzirle de la facilidad natural de los Indios, y de ſu inclinacion à la idolatria, y deribandoſe deſpues à otras muhcas perſonas poco temeroſas de Dios, y de fee muy informe, con cuyos exceſos ha tomado mas fuerça el dicho vicio, y ſe comete con la frequencia que ſe hecha deuer. Y deuiẽdo Nos por la obligacion de nueſtro cargo atajarle, y occurrir à los daños, y graues offenſas de Dios nueſtro Señor, que del reſultan. Auiendo lo tratado, y conferido con perſonas doctas, y de rectas conciencias, acordamos dar la preſente para vos, y à cada vno de vos, por la qual exortamos, requirimos, y en virtud de ſanta obediencia y ſopena de excomunion mayor latæ ſententiæ trina Canonica monitione præmiſſa, y de otras penas pecuniarias, y corporeles à nueſtro arbitrio reſeruedas. Mandamos, que de aqui adelante ninguna perſona de qualquier grado, y condicion que ſea pueda vſar ni vſe de la dicha yerba, del Peyote ni de otras para los dichos effectos, ni para otros ſemejantes, debajo de ningun titulo, o color, ni hagan que los indios ni otras perſonas las tomen con apercibimiento que lo contrario haciendo, demas de que abreys incurrido en las dichas Cenſuras y penas, procederemos contra los q̃ rebeldes e inobediẽtes fueredes, como cõtra perſonas ſoſpechoſas en la ſanta fee Catholica.

¶ Y por quãto el dicho delicto ha eſtado haſta aqui tã introducido, y vſado como ſe ſabe, y nueſtra intencion es prohibirle, y remediarle para adelante, y aquietar las conciencias de las perſonas que le an cometido queriendo vſar de venignidad, y de la comiſsiõ que para ello tenemos del Illuſtriſsimo ſeñor confeſor de ſu Mageſtad, Inquiſidor General en todos ſus Reynos, y Señorios, concedemos gracia, y remiſsion de todo lo paſſado en el dicho exceſſo haſta el dia de la publicacion deſte nueſtro Edicto, y prohibicion, y cometemos à qualaſquiera confeſores ſeculares o regulares approbados por ſus Ordinarios, licencia, y facultad para abſoluer del dicho delicto à los que como dicho es le vuieren cometido haſta aqui. Con tal que la dicha abſolucion no ſe eſtienda à lo venidero ni à otros delictos, exceſos hechicerias, y ſuperſticiones de las contenidas en el Edicto general de la fee, y en los demas que en eſta raçon hemos mandado publicar los quales han de quedar en ſu fuerça, y obſeruancia, y porque lo contenido en eſta carta venga à noticia de todos, y nadie lo pueda ygnorar, mandamos que ſe publeque en todas las Ciudades Villas, y lugares de nueſtro diſtrito. Dada en la Sala de nueſtra Audiencia à diez y nueue dias del mes de Iunio de mill y ſeiſcientos y veinte años

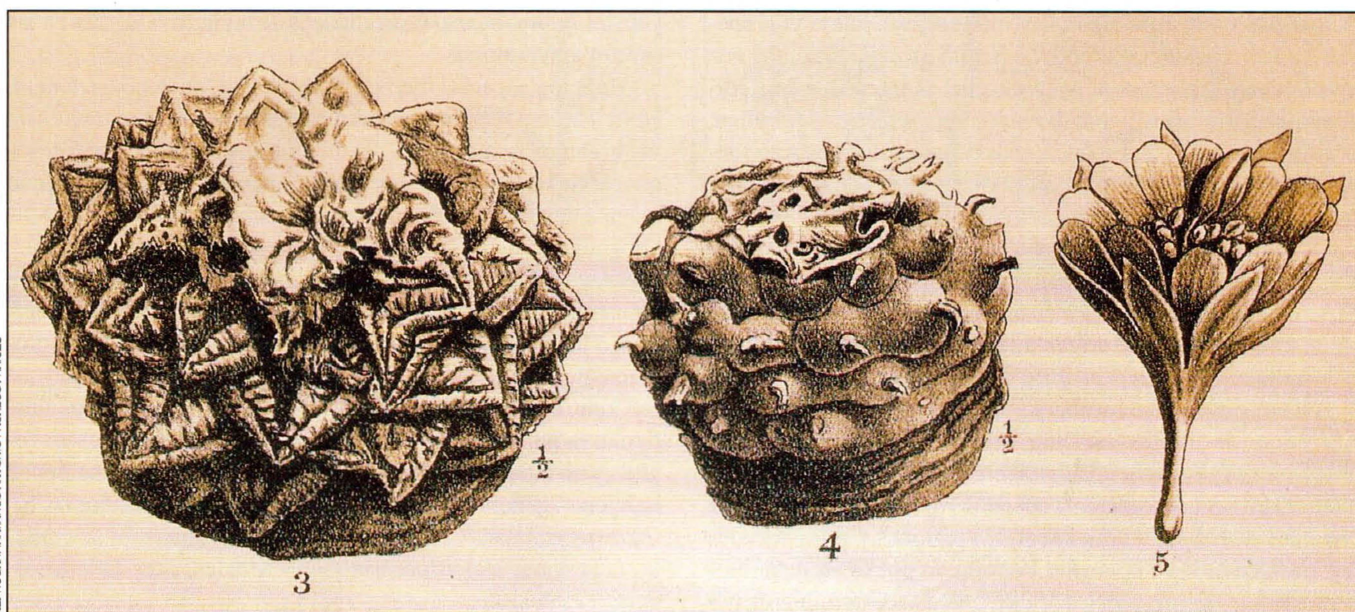
Edicto de fe promovido por el Tribunal de la Inquisición en contra de quienes consumieran peyote.

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

La herencia prehispánica

Las destrucciones efectuadas por los primeros evangelizadores, y luego la política de occidentalización de los naturales puesta en práctica por la Corona a partir de la segunda mitad del siglo XVI, no lograron en absoluto acabar con el inmenso acervo cultural indígena.

Porque si bien se destruyó efectivamente todo lo que se pudo o lo que pareció imprescindible erradicar para establecer los cimientos del nuevo orden –los templos, los ídolos, los códices, la casta sacerdotal, los sacrificios humanos y el canibalismo ritual, la poligamia, etc.–, no fue posible desterrar un sinfín de creencias y prácticas ligadas a la vida diaria de los hombres.



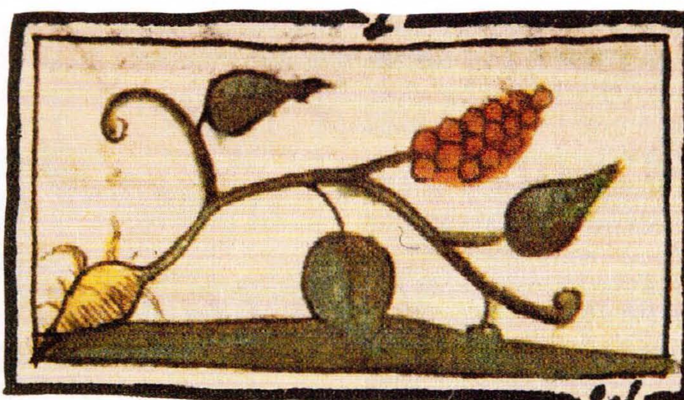
REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

El peyote ha sido objeto de atención de muchos investigadores. Estas láminas fueron realizadas, a principios de este siglo, para ilustrar un estudio científico de ese vegetal.

Así, protegidos por su misma irrelevancia y generalización, sobrevivieron gran parte de los ritos relacionados con los ciclos de la vida biológica, desde el nacimiento hasta la muerte, incluyendo obviamente los accidentes y las enfermedades; los ritos que acompañaban el paso de las estaciones y sus repercusiones en las faenas agrícolas, así como los que permitían enfrentar las emergencias emocionales, como el amor, el odio, el temor, el sentimiento de impotencia, el deseo de venganza, de riqueza, etc.

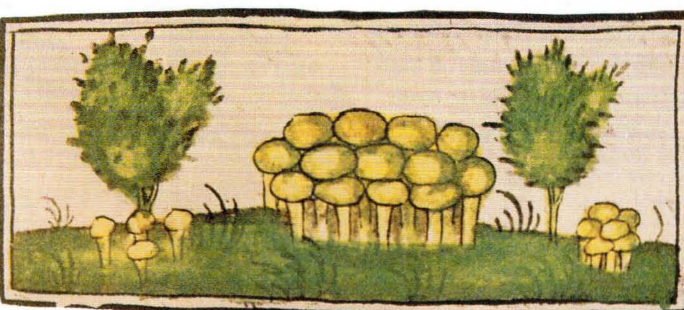
En otras palabras, se destruyó lo más visible, institucional e incompatible con el cristianismo y la occidentalización, pero permaneció prácticamente indemne buena parte de lo que constituía la trama de la vida diaria de la mayoría del pueblo llano.

En efecto, para un español ignorante o letrado, el uso de remedios caseros preparados con hierbas o sustancias supuestamente dotadas de propiedades curativas, y respaldados además con oraciones y conjuros de inspiración religiosa, era algo común y que formaba parte de lo que llamaríamos hoy en día la cultura popular.



REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Raíz, hojas y tallos del *ololiuhqui* en el *Códice Florentino*.



REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Los hongos alucinógenos y el hábitat donde crecían fueron cuidadosamente registrados por los pintores del *Códice Florentino*.

En consecuencia, no se vio *a priori* nada reprensible ni realmente sospechoso en buena parte de las prácticas indígenas relacionadas con la salud, las actividades agrícolas o incluso el control de los fenómenos naturales. Esto explica sin duda que en las primeras décadas de su funcionamiento, el Santo Oficio novohispano, ocupado en perseguir herejes protestantes, judíos encubiertos, bígamos, blasfemos y malos católicos, haya prestado poco interés a las creencias y prácticas inspiradas en las antiguas culturas indígenas, las que, además, no pertenecían a su jurisdicción.

EL PROCESO SINCRÉTICO

Pero las cosas cambiaron a partir de los años 1610-1620. En efecto, las denuncias del pueblo cristiano, que constituían la base imprescindible de la labor inquisitorial, comenzaron a reflejar una situación cada vez más frecuente: los remedios a los que recurrían tradicionalmente los indígenas para enfrentar las enfermedades, las desgracias e infortunios de toda clase, empezaron a ser utilizados por los mestizos, los mulatos y los negros y, lo que era más peligroso para el orden colonial,

incluso por los mismos españoles, que teóricamente debían apegarse a la más estricta ortodoxia. Según un esquema cada vez más frecuente, el español solicitaba del indígena los procedimientos que le permitieran dar solución, al menos simbólica, al problema que lo aquejaba. En las décadas sucesivas no fueron pocos los casos en los que algunos españoles llegaron a apoderarse de estos mismos procedimientos y sustancias y a utilizarlos directamente, sin recurrir al intermediario indígena. Más aún, las prácticas indígenas muy pronto empezaron a combinarse con sus equivalentes hispánicas, no sin integrar también algún otro elemento de origen africano, en un proceso guiado esencialmente por los principios de la magia acumulativa.

Así es como se fue formando un acervo de procedimientos sincréticos de amplio consumo, que tejió una red subrepticia de relaciones y complicidades clientelares, comerciales y a menudo afectivas entre sectores sociales y personas que el orden colonial encasillaba normalmente en patrones y roles sociales distintos, cuando no opuestos. Por ello, es preciso señalar brevemente los ejes principales de este proceso de aglutinamiento y hasta de unión.

Resulta imposible disociar, para la época que nos interesa, los propósitos terapéuticos de los eróticos, los adivinatorios, los mágicos, etc., ya que la mayoría de las sustancias indígenas utilizadas se consideraban dotadas de propiedades múltiples, susceptibles de adaptarse a necesidades diversas. Éste era el caso del peyote, cristianizado bajo el nombre de Rosa María o Santa Rosa, el cual fue ampliamente usado en el norte, el centro y el centro-sur del país, tanto por indígenas como por individuos de casta y españoles, con fines distintos. Las visiones que producía se avenían lo mismo con los propósitos eróticos y amatorios que con los adivinatorios o farmacéuticos.

Sin tener la importancia, eficacia y prestigio del peyote, las hierbas del *ololiuhqui*, del "señor" estafiate, del *pipiltzintzintli* y del puyomate, los hongos alucinógenos conocidos como nanacates y el tabaco tuvieron muchos adeptos convencidos en el México colonial, incluyendo a españoles de elevado estatus y a algunos eclesiásticos.

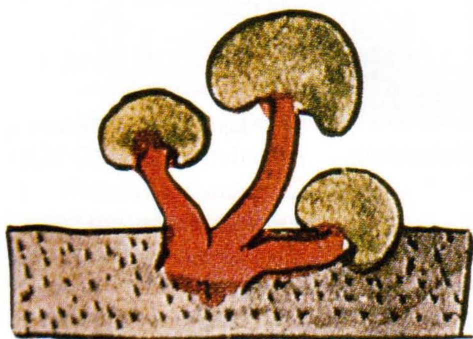
Lo mismo se puede decir del uso del pájaro colibrí *huitzitzillin*, antiguamente relacionado con el dios Huitzilopochtli y llamado comúnmente chupamirto o chuparrosa, el cual fue indisociable de la magia erótica; del temazcal, censurado pero de reconocida eficacia en ciertos casos; de los copos de algodón y de los granos de maíz, sucedáneos de las habas ibéricas en las suertes adivinatorias.

Mención especial merece el chocolate, cuya consistencia, color y aroma se prestaban admirablemente a la preparación de los brebajes sospechosos destinados a seducir, retener, enloquecer de amor, o bien a rechazar, amansar, atontar e incluso matar a tantos amantes y maridos deseables o indeseables. Mucho mejor que el vino del Viejo Mundo, el oscuro, oloroso y espeso chocolate ocultaba lo mismo la imprescindible sangre menstrual que los cabellos y uñas, los sesos de asno o de zopilote, o las lombrices que se crían en el estiércol, todo ello previamente molido y que debía surtir los efectos anhelados.

Como culminación de este proceso, unos cuantos casos atestiguan la participación directa de españoles residentes en regiones aisladas, e involucrados en la dinámica de la sociedad indígena –generalmente por estar amancebados con indias hijas de principales–, en rituales que conservaban aún un carácter netamente idolátrico, banquetes rituales, ritos funerarios, culto a ídolos, etc.

La penetración de estos elementos de la cultura indígena en los sectores españoles rebasó el mero ámbito de las prácticas para alcanzar el de las ideas y representaciones, señal inconfundible de la conformación de una personalidad propiamente mestiza. Así sucedió con las creencias en el nahualismo y en el chanismo característico de las regiones norteñas, creencias que eventualmente se manifestaron también entre los españoles.





En el *Códice Magliabechiano*, de factura poshispánica, se representó la ingestión de hongos alucinógenos como inspiración diabólica. La imagen que aparece detrás del individuo sentado corresponde a Mictlantecuhtli, dios de la muerte entre los mexicas, con influencias de demonio europeo cristiano.

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES


REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Los habitantes prehispánicos de México utilizaron los hongos alucinógenos –representados aquí en el *Códice Florentino*– con fines terapéuticos y como medio de comunicación con sus deidades.


REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

En el periodo prehispánico, el colibrí –visto así por quienes hicieron el *Códice Florentino*– era un ave asociada al dios Huitzilopochtli, y en la Colonia pasó a formar parte de la parafernalia relacionada con el amor.


REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Sobre esta imagen de hongos alucinógenos, usados por los médicos prehispánicos, los pintores del *Códice Florentino* colocaron la representación de un ser maligno.

La actitud del Santo Oficio

Cuando estas creencias y prácticas llegaron a difundirse entre un número creciente de españoles e individuos de casta, el Santo Oficio novohispano, como guardián de la ortodoxia de los sectores dominantes, se vio obligado a intervenir. Lo que pudo ser relacionado con prácticas existentes en la metrópoli y que implicó la sustitución de sustancias como las habas por los granos de maíz, el vino por el chocolate, una hierba europea por otra indígena de propiedades semejantes, cupo naturalmente en la categoría tradicional de "hechicería" y "superstición".

Entonces, el desprecio inquisitorial hacia delitos considerados como triviales y la insignificancia de quienes los cometían dio como resultado sentencias que incluían el paseo infamatorio por las calles de la capital, conocido como "vergüenza pública", unos azotes –eventualmente mitigados por una dádiva al verdugo–, alguna pena espiritual, como la asistencia a oficios religiosos, el trabajo y encierro temporal en un convento u hospicio, amén del destierro, también temporal, del lugar en el que el delito había sido cometido.

El empleo cada vez más frecuente y directo de alucinógenos como el peyote por parte de los europeos, motivó la expedición de edictos de fe particulares destinados a suscitar denuncias respecto de su utilización. Como en el caso de las prácticas hechiceriles de origen europeo, lo que se pretendía indagar y castigar era la posibilidad de que el solicitante hubiese hecho un "pacto explícito" con el demonio, mediante el cual éste lo habría auxiliado en sus necesidades o anhelos.

De hecho, los inquisidores acababan casi siempre por admitir sólo el "pacto implícito" con el maligno, por lo que la inmensa mayoría de los acusados de recurrir a hechizos, conjuros y demás supersticiones no recibieron sino sentencias leves. A diferencia de lo que ocurrió en la mayoría de los países de Europa occidental y en las colonias inglesas de América, ninguna bruja o hechicera pereció en la hoguera o fue ejecutada en la Nueva España, al menos no a manos de la Santa Inquisición.

Finalmente, fue el dinamismo de una sociedad en pleno proceso de mestizaje biológico y cultural, aunado a la debilidad de los controles institucionales y también al racionalismo de los inquisidores, lo que acabó por convertir en conducta banal y hasta cierto punto normal lo que era al fin y al cabo inevitable: el sincretismo, o sea la tan temida "mezcla" de usos, costumbres, creencias y representaciones indígenas, hispánicas y africanas, con el levísimo sabor asiático que le añadieron los "chinos" de Filipinas que vinieron a dar al virreinato.

Solange Alberro. Doctora en historia por la Sorbona de París, 1984. Investigadora del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Directora de *Historia Mexicana* y autora de varios libros, entre los que se cuenta *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla*, El Colegio de México/FCE, de próxima aparición.

Para leer más...

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia*, FCE, México, 1992.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, FCE, México, 1988.

_______, *Del gachupín al criollo. O de por qué los españoles de América dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992.

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, UNAM, México, 1975.

_______, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdés, México, 1996.

Sobre los pasos de los ancestros

ELISA RAMÍREZ CASTAÑEDA


FOTO: ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, MÉXICO

Huichol a principios de siglo. Fotografía tomada en un estudio de Guadalajara por José María Lupercio.

Cumplir con un cargo, acatar "el costumbre", "buscar la vida" son parte de los ciclos rituales, las festividades y la existencia cotidiana de los huicholes o *wirrárica*. La peregrinación a Viricuta, en San Luis Potosí, es parte del ciclo ritual que debe cumplir cada uno de los habitantes de las cinco grandes comunidades huicholas del estado de Jalisco. El viaje al desierto no sólo consiste en trasladarse a un lugar remoto; también es un retorno a los principios del tiempo y de la creación, volver a recibir la bendición y enseñanza de los ancestros y ser contemporáneos de sus orígenes para reanudar los ciclos de la vida.

Los huicholes se llaman a sí mismos *wirrárica*. Como muchos otros pueblos, dicen vivir en el centro del mundo y ser la "verdadera gente". Los santuarios, el *tuki* o el *calihuei* –templos del pueblo–, son el quinto rumbo del horizonte, el aquí de un cosmos regido por el número cinco.

Su aislamiento histórico y su tradición los han hecho custodios de tal centro. Esta tarea obedece a la decisión constantemente renovada de ceñirse al designio de los dioses y ancestros, que deben auxiliarlos en el desempeño de este cargo. Mantener su contacto constante con los seres sobrenaturales es una de las preocupaciones primordiales de los huicholes. Los hombres deben revivir, conservar y transformar constantemente la tradición, "el costumbre" instaurado desde el principio de los tiempos; es condición de su permanencia en la tierra; acatarla es base de su organización social, obligación de todo huichol y, sobre todo, cargo de todo *mara'akame* y *cahuitero* (cantadores y funcionarios).



El *mara'akame* es cantador, sabio y guía en todas las fiestas, rituales y ceremonias. Recibió de los ancestros su cargo, su voz, su conocimiento y su atuendo y parafernalia.

El territorio geográfico que los *wirrárica* ocupan y reclaman como propio es diferente de su territorio ritual, el cual se extiende fuera de sus linderos, desde el estado de Durango hasta Chapala, desde la costa de Nayarit hasta San Luis Potosí, a donde peregrinan para traer aguas sagradas, cazar venados y recolectar peyote.

Los hombres deben alimentar y cuidar de sus dioses para que los dioses protejan y mantengan a los hombres. El equilibrio entre lo mundano y lo sagrado, entre lo humano y lo sobrenatural, entre lo contemporáneo y lo primordial, es difícil de lograr y requiere un trabajo constante. La intermediación entre los polos es responsabilidad de todos y cargo de cada *mara'akame*. Los vehículos para acercarse son las ofrendas y la vida misma. A cambio de ello, los dioses dan lluvia, cosechas, salud y sabiduría.

La cantidad de tiempo y energía invertidos en la vida ceremonial les han valido una calificación unánime de todos los investigadores: son un pueblo "religioso". Pero no sólo revisten tal carácter en los recintos destinados a las funciones ceremoniales, sino en todas las esferas de la vida cotidiana: la siembra, la caza, las tareas domésticas, las curaciones, el arte y hasta las artesanías hacen entre los huicholes permanente referencia a un simbolismo sagrado. Los linderos entre lo secular y lo divino son móviles y dúctiles; en la ceremonia cabe el humor constante y en la vida cotidiana hay tránsitos permanentes hacia la devoción.

Todos los hombres adultos –y con ellos sus mujeres y familiares– deben cumplir en algún momento cargos, participar en festividades y en actividades comunales: todas éstas tienen implicaciones sagradas. Carl Lumholtz calculó, a principios de siglo, que una cuarta parte de los adultos ejercían el oficio de *mara'akame*. Ahora la proporción es menor, pero su papel entre los *wirrárica* aún es fundamental.

El *Mara'akame* y las deidades

El *mara'akame* es cantador, médico, sacerdote y guía; es vidente, soñador, adivinador y personaje político; su cargo es conocido, se le busca y procura, se le respeta y teme. Es el custodio de la historia y de las costumbres.

El *mara'akame* sabe cantar, habla con los dioses en lengua esotérica, es músico y coreógrafo de las ceremonias, está al tanto de los espacios de los patios que corresponden a los tiempos de las festividades; conoce las enfermedades y sus remedios, sabe capturar las almas y encaminar a los muertos.

León Diguet nos dice de los huicholes: "... no dejaron monumentos, pero de generación en generación la tradición de los antepasados ha logrado transmitirse mediante cantos" (Diguet, 1992, p. 55). El *mara'akame* resguarda su sabiduría como reliquia y la adapta para que sea siempre vigente; es el guía que conoce los pasos de los primeros peregrinos y el andador de los caminos. Mito y ritual son la huella viva que sustituye en esta cultura los restos arqueológicos; el *mara'akame* regenera lo antiguo y lo vivifica, usa la memoria como instrumento para interpretar lo actual y auxilia al huichol para que sea contemporáneo de sus orígenes.

Desde pequeño, el *mara'akame* recibe señales o llamados hacia su vida futura. Así, ayuno, sacrificio y cuando menos cinco peregrinaciones seguidas a Viricuta son necesarios en su entrenamiento. Allí recibe su voz, su medicina y sus instrumentos, y entre éstos, el principal es su *muvieri* (flechas sagradas), con el cual puede escudriñar lo oculto, ver lo invisible y escuchar el aire: no en balde las plumas que cuelgan de él son de águila o de halcón. Los dioses inscriben en su mente, en su corazón y en su alma cantos y enseñanzas. Hacen que les preste su voz y a través de él hablan.

Los huicholes consideran deidades a todos los fenómenos de la naturaleza y a los ancestros, aunque nunca les llaman dio-

ses: son Bisabuelo, Abuelo, Madre, Padre, Hermano Mayor. Fuego y agua, aire y tierra, cielo e inframundo son parte del panteón huichol, en el que Lumholtz contó 47 divinidades (Lumholtz, 1986, pp. 51 y *ss.*). Cada cual tiene nombres, atributos, lugares, animales, dones y enfermedades, santuarios y lugares propios. Con frecuencia se transforman, sobreponen, sustituyen y aglutinan en los relatos y ceremonias. Esta metamorfosis desconcierta a los estudiosos, quienes también deben considerar a los ancestros y antepasados divinizados, que retornan al mundo en forma de cristal de roca.

Takutsi Nakawé, Nuestra Madre Crecimiento, que fue la madre generadora; Tatéwari, Nuestro Abuelo Fuego; las cinco Madres del Agua; Tayao, Nuestro Padre Sol, y Nuestro Bisabuelo Cola de Venado, se cuentan entre las divinidades rectoras.

A la temporada de secas –Robert Zingg (1982) divide las ceremonias, deidades y vida de los huicholes en dos ciclos: el de temporada de secas y el de temporada húmeda, categoría aceptada por casi todos los investigadores posteriores– pertenecen las deidades masculinas. El fuego fue el primer *mara'akame*; Kauyumali –llamado también Maxacuari o Mayakuagy– es héroe civilizador y bufón. Es hombre, venado y dios. Con sus cuernos elevó al Sol en los cielos, y con ellos aparta las nubes en el Portal de las Nubes. Hizo nacer peyotes de sus huellas y trajo el maíz al mundo. Fue él quien inventó los instrumentos musicales e instauró las ceremonias. También trajo al mundo la muerte. Fue enviado por el Sol para instruir a sus hijos. Sus proezas se narran en los cantos y sus rutas se siguen en las peregrinaciones; las danzas representan sus hazañas y es él quien voluntariamente se sacrifica en las cacerías.

Fuego, sol, venado, peyote o *jícuri* y maíz se enlazan en los mitos y en las ceremonias. Las versiones de cada cual los multiplican, aunque esencialmente siempre sean semejantes. El ciclo del peyote dura cinco meses más o menos. Termina en mayo o junio para dar inicio a la temporada húmeda, tras la peregrinación a Viricuta, la cacería del venado, la bendición del maíz y la fiesta de *jícuri neirra.*

PRIMER VUELO A VIRICUTA

La fiesta de los primeros frutos, del elote tierno o del tambor es para bendecir tanto a los elotes como a los niños, para que ambos se purifiquen y el maíz pueda consumirse. Esta fiesta no pertenece al ciclo del peyote, pero en ella todos los niños menores de cinco años volarán a Viricuta, transportados por el canto del *mara'akame*, en alas de Tatei Werica Wimari, Nuestra Abuela Águila Niña, el águila bicéfala que mira los puntos donde se levanta y se oculta el Sol.

Cada niño o su madre llevan "ojos de Dios" –un rombo por cada año y cada viaje, hasta completar los cinco viajes requeridos– y una sonaja, un sombrero y una talega. En la mano, un "peyote" (tortilla, galleta o peyote seco, según diferentes investigadores).

La parte de la ceremonia que me interesa aquí es la que se refiere a este vuelo a Viricuta y Aramara, roca cercana a la playa de San Blas, en Nayarit. Las sonajas que agitan son los pa-



FOTO: PABLO ORTIZ MONASTERIO

Hilera de peregrinos en Viricuta, siguiendo al *mara'akame*. El orden de la marcha y la



ːcha y las restricciones son estrictas en este territorio sagrado.



FOTO: PABLO ORTIZ MONASTERIO

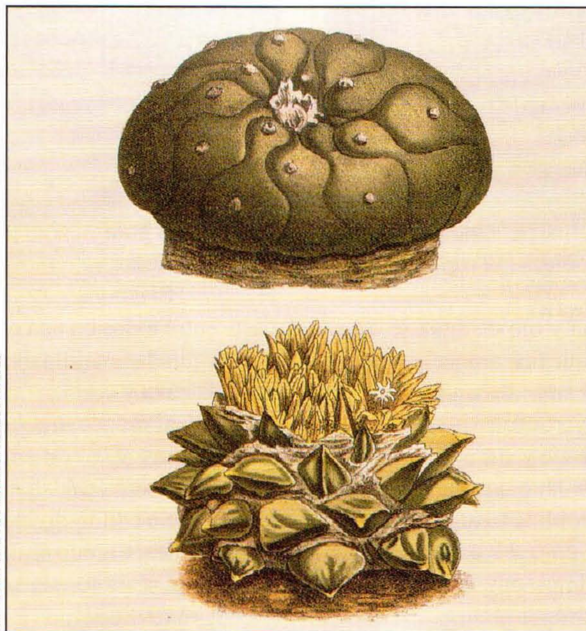
Peregrino cosechando peyote. Tras la cacería del primer peyote y la ofrenda y plegaria inicial, los peregrinos recolectan el *jícuri* que usarán durante las fiestas y ceremonias en sus comunidades de la sierra.

sos de los niños o el zumbido de las alas de colibrí, pues en tales aves se han transfigurado. Acompañan el canto, la música y el ritmo del tambor, del que cuelgan bules de tabaco y colas de ardilla.

El *mara' akame* enuncia y describe los lugares por donde pasan y donde paran, los peligros que acechan a los viajeros y los requisitos que deben cumplirse. Al llegar al lugar donde deben confesarse, los niños reconocen o no haber comido elotes y el *mara' akame* los purifica con agua sagrada asperjada con flores de cempoal y el roce de sus plumas. Ante el fuego y la ofrenda, los niños escuchan y aprenden el mapa mítico que más tarde deben recorrer.

Antes de emprender su primera peregrinación, se les familiariza con los lugares y circunstancias del viaje de los ancestros. Los caminos, lugares sagrados y animales guardianes adornan sus muñecas y sus cuerpos, bordados con chaquira o hilo. Durante la fiesta, las marcas amarillas de sus mejillas los señalan como peyoteros, si bien a veces el llanto precipita la lluvia pintada por sus mejillas antes de tiempo.

Cuando hacen la peregrinación, años más tarde, les precede un mapa de palabras, les guía un canto y cumplen la tradición con una memoria previa. Antes de llegar a Viricuta, Viricuta llegó a ellos.



REPROGRAFÍA: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

***Lophophora williamsii.* Sagrado *jícuri*, lágrima del Sol, *tutú*, huella y voz del venado, camino del *mara'akame*.**

La peregrinación

Quienes van a Viricuta siguen el camino de los ancestros. La voz del mito es su mapa. Cada año, desde el principio de los tiempos, los huicholes van a la cacería sagrada de *jícuri* –desde que los vecinos recuerdan, desde la primera crónica que se ocupa de ellos.

Siguen "el camino del Hermano Mayor que camina hacia el amanecer", guiados por un capitán que cuida, enciende y personifica al Fuego. Reanudan los pasos "para buscar la vida" (Lumholtz, Benítez y Myerhoff afirman esto casi en términos idénticos). Peregrinan a un lugar donde se transfiguran y se convierten en dioses para traer el alimento del alma. El camino es "delicado" y "trabajoso". Deben penetrar al lugar donde fue creado el Sol, al territorio donde primero brilló Nuestro Padre desde el Cerro Quemado, al patio de los dioses. Allí recibió su cargo y su voz el Bisabuelo Cola de Venado. Viricuta no es un lugar histórico, sino mítico. A medida que avanzan, los peyoteros deben desprenderse de su carácter mundano, de sus nombres, del lenguaje habitual, y llegar limpios para acceder a lo sagrado, traspasarlo, vislumbrarlo y retornar con plantas y bendiciones que repartirán entre los suyos.



FOTO: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

El *mara'akame*, en su equipal, narra a los niños la peregrinación al desierto y el nacimiento del Sol en el Cerro Quemado. Tabla de Pablo Taisán.



FOTO: MARCO ANTONIO PACHECO / RAÍCES

Fiesta de los primeros frutos. Las madres presentan las matas de elote, las calabacitas y granos de maíz de cinco colores que serán bendecidos, igual que los niños. Tabla de Crescencio Pérez.

El viaje dura 43 días: 20 de ida, tres en el desierto, y 20 de regreso. Desde principios de este siglo, según Lumholtz, Diguet y Urbina, se usaban mulas para transportar las tortillas secas de ida, y los canastos de peyote de regreso. Hoy se usan vehículos motorizados, pero las paradas y las jornadas son las mismas, como lo son ofrendas, ayuno, veladas y pasos para acercarse al lugar y la condición requerida de los peregrinos.

Cada ranchería o comunidad *wirrárica* manda entre ocho y 12 peregrinos. Los guía el custodio del fuego y del tabaco, quien enciende el fuego en dirección oriente de ida, y hacia el poniente al regresar. En la comunidad queda otro grupo que también participa en la peregrinación: cada noche se reúnen, prenden el fuego y desatan uno de los nudos de la cuerda que, en ambos grupos, sirve para contar las jornadas. Unos y otros deben ayunar, no deben bañarse ni cambiarse la ropa, y han de abstenerse de las relaciones sexuales.

En cada cueva sagrada, peña, cima y ojo de agua se dejan ofrendas: jícaras, flechas, *niéricas* pequeñas, monedas y comida. Unos son santuarios, y otros *kakayari*: los antiguos peregrinos que se detuvieron y fueron convertidos en piedras. El relato adquiere ahora la variante del paisaje y sus accidentes.

En el Portal de las Nubes, cerca de Huejuquilla, los peyoteros confiesan sus pecados carnales públicamente, ante el fuego, haciendo un nudo en una cuerda por cada falta, que queman para purificarse. Tras la confesión reciben tabaco y son sus prisioneros, y reciben nuevos nombres y cargos. Todo el lenguaje se invierte y se trastoca. Los peyoteros salen de sus cuerpos y personas y se renuevan; el lenguaje sale de sus cauces, pues ya no podrá describir lo que se verá de ahora en adelante. A partir de este momento, el orden de la marcha es estricto y no debe quebrantarse.

En Tatei Matinieri, pequeña laguna sagrada, descargan las ofrendas implorando bendiciones y buena cacería en el desierto. Allí, los "primerizos" son vendados para no quedar ciegos ante la luminosidad de Viricuta (lo mismo se hace en la peregrinación al mar, en la que los iniciados son introducidos al agua antes de verlo, lo que aumenta su azoro y su asombro, pues, a diferencia de nosotros, no lo ven ni en la televisión ni en fotos).

Al llegar al desierto comienza la cacería: todos avanzan sigilosamente, con el arco tenso en las manos. Cada uno cerca cinco venados-*jícuri* con dos flechas, sin herirlo y sin tocarlo, y cuando el guía caza su peyote con dos flechas cruzadas, ve al venado y siente su remolino, todos se acercan y ofrendan ante el cactus. El *cahuitero* guía pide perdón, corta el peyote y lo reparte entre todos en una comunión inicial. Lo comen tras tocar con el gajo las mejillas y las muñecas. Entonces cada cual recoge su caza y comienza la cosecha. Esa noche se toca el violín, junto al fuego, se pelan y preparan los botones de *jícuri* en largas ristras, y se comen.

Cuando terminan su cometido, se retiran rápidamente. La convivencia con lo divino es difícil y peligrosa, no admite familiaridades. Cuanto se utilizó se quema en el último fuego hacia el este, se circula la hoguera, se voltean los leños y se emprende el retorno.

La búsqueda de visiones no es la finalidad de esta peregrinación. Se cumple con un cargo, se colectan los peyotes y se



FOTO: GUILLERMO ALDANA

Un padre decora las mejillas de su hijo. Los motivos son siempre soles, *jícuris* o lluvia. Para pintarlos se utiliza *urra*, raíz recolectada en San Luis Potosí.



FOTO: GUILLERMO ALDANA

Ofrenda de comida, peyotes y agua sagrada de los peregrinos al retornar de Viricuta y entregar el fuego que los acompañó durante todo el viaje.



FOTO: PABLO ORTIZ MONASTERIO

Ofrenda en la fiesta de *jícuri neirra*, tras la peregrinación y la cacería del venado. La ofrenda será consagrada apuntando hacia los cuatro rumbos del mundo y a los santuarios huicholes en cada uno de ellos.

recoge el agua sagrada necesarios para alimentar las ofrendas y las festividades donde se pide vida, salud y fuerza. El *mara'akame* o aspirante a cantador, en cambio, sí las busca: con ayuno, sacrificios y constancia escucha la voz de los ancestros. El venado-*jícuri* lee la mente y pone palabras en boca de quien merece tal cargo. Le da canto, sabiduría, equilibrio y cargo. El elegido tiene una simbología previa y un esquema adecuado para recibir tales enseñanzas, por lo cual sus visiones son canónicas. Por eso también la negativa a compartir, narrar o discutir las visiones de cada cual: son individuales e indescriptibles –como suele ser lo divino– y su particularidad resta fuerza al sentimiento de comunión; es buscado y auspiciado para lograr entre todos un bienestar general. La peregrinación y sus dones son colectivos, en tanto que su modalidad y su llamado son privados.

El retorno

La misma ruta se desanda, ahora con peyote y agua sagrada a cuestas. Al regresar a la comunidad anuncian su llegada con un cuerno de venado. Tras una velada donde se queman las cuerdas de la peregrinación y el tabaco, que son liberados por quienes estuvieron atados a ese tiempo ritual, quedan pendientes la cacería de venados y la fiesta de *jícuri neirra*.

La vuelta de lo sagrado a lo mundano también implica peligros. Por eso se quema todo, y el fuego vuelve a trazar las fronteras. Se recuperan nombres y lenguaje, se imprime a todo el orden habitual.

Lo que realmente produce quiebres no es tanto el tránsito entre lo sagrado y lo profano, de suyo difícil, sino la convivencia de lo huichol y lo no huichol. Si la peregrinación se interrumpe y los huicholes son detenidos por autoridades federales de narcóticos, la eficacia de la ceremonia merma; si los agricultores barbechan un campo nuevo en el desierto, el peyote escasea; si sus santuarios son invadidos por extraños, las posibilidades de que la plegaria sea efectiva son más raras ante los depredadores de altares; si se destinan los lugares sagrados a fines diferentes de los señalados, su sacralidad se ve contagiada.

Venado, maíz y *jícuri* son equivalentes e intercambiables. Las hojas de la mazorca son las orejas del venado, las plumas del *mara'akame* son sus astas, las pezuñas del venado son *jícuris*, la sangre de venado es alimento del maíz, que como los peyotes y los rumbos del universo, son de cinco colores. Las ofrendas y santuarios se alimentan de agua sagrada, humo, sangre de animal sacrificado o luz del Sol. La armonía entre lo celeste y lo terrenal se ve resguardada por el cumplimiento de la tradición. El Sol aparece porque los huicholes lo reviven con sus cantos; las lluvias mojan la tierra porque han cumplido sus plegarias; el maíz es prueba de la obediencia del ritual; la vida prospera porque se cuenta con la voluntad del cosmos.

Peregrinar es creer que en algún lugar está lo sagrado, que es accesible y que, una vez allá, aunque inefable e intransferible, el atisbo o el roce con lo sagrado transforma. Y la bendición nos abarca a todos. Transfigurarse y peregrinar son lo único que permite a los huicholes arraigarse y permanecer cerca de la *niérica*: cara, representación o aspecto visible de lo divino –jícara, escudo, flecha, canto, danza y mitos son algunas de sus formas. Las *niéricas* son plegaria y llave de lo divino, espejo donde los dioses ven su rostro unido a la devoción de quien lo ofrenda, instrumento para atisbar en la revelación. A través de ellas se cumple, se dice, se mira una parte ínfima de la luminosidad del mundo. La araña, al tejer sobre una jícara, hizo la primera *niérica*. Este umbral abre hacia la tradición y la permanencia tanto de huicholes como de téhuaris.

Elisa Ramírez Castañeda. Socióloga, poeta, escritora para niños y traductora. Colaboradora permanente de esta revista.

Para leer más...

BERRIN, Kathleen (ed.), *Art of the Huichol Indians*, The Fine Arts Museum/Harry and Abrams, Los Ángeles, 1978.

DIGUET, León, *Por tierras occidentales entre sierras y barrancos*, J. Jáuregui y Jean Meyer (eds.), CEMCA/INI, México, 1992.

LUMHOLTZ, Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, INI, México, 1986.

MYERHOFF, Barbara, *Peyote Hunt*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1974.

NEGRIN, Juan, *El arte contemporáneo de los huicholes*, Guadalajara, Jal., Universidad de Guadalajara/Centro Regional Occidente del INAH, s/f.

ORTIZ MONASTERIO, Pablo, *Corazón de venado*, Casa de las Imágenes, México, 1992.

ZINGG, Robert M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 vols., INI, México, 1982.

Ritualismo agrícola en los Altos Cuchumatanes, Guatemala

CARLOS NAVARRETE

En Colotenango, cerca de la cumbre, tienen lugar las ceremonias propiciatorias de la lluvia, de la siembra y la cosecha, en las que se manifiestan formas sincréticas entre el antiguo ritual agrícola y personajes del cristianismo. Según algunos relatos, en la entrada de una cueva se oía un llanto; un señor descubrió que quienes lloraban eran cuatro hermosas mazorcas con hojas en las puntas, las cuales le dijeron que fuera a decirle a las autoridades que el maíz quería que le llevasen la pequeña imagen procesional de la Virgen María para que platicaran. Desde entonces, como parte de las "costumbres" de "pedida de lluvia", la llevan a la cumbre a reposar en un pequeño oratorio. La ceremonia es realizada por el chimán junto a las puertas de "la casa" de Paxil, frente a las piedras donde ocurrió la conversión de las mazorcas, a las que se conceden poderes, como a los santos.



Pascual Puy González, pintor maya de Atitlán, Guatemala, ***Ceremonia de la semilla y la cosecha de maíz.***
FOTO: CARLOS NAVARRETE

Este ritualismo tiene que ver con las cualidades anímicas que el indígena coloteco atribuye a la naturaleza, por lo que existe una constelación de deidades que habitan sobre los cerros o *twi*.

MADRE-MAÍZ

En las "pedidas de lluvia", al conducir la ceremonia y los rezos, el sacerdote se identifica con el espíritu y con las voces de los entes sagrados que intervienen. Toda vez que el fenómeno de la vida vegetal es semejante al de la vida humana, la Madre-Maíz está dotada de ciertas cualidades propias de la sensibilidad humana: sufre sed por la sequía, implora cuidados, exige dedicación y trabajo, llora por falta de atención, y le gusta bailar son y tomar guaro (aguardiente), por lo que debe desagraviársele con alimentos y ofrendas florales, sahumársele con *pom* y fuego de ocote y llevarle música y cohetes...

En San Mateo Ixtatán, durante la velación de la semilla, el padre de familia suele visitar a los chimanes o alcaldes rezadores:

> Ya le llevo la semilla al Alcalde Rezador, o si este señor está indispuesto pues entonces yo la llevo donde el sahorín. Entonces la destapo [de la servilleta gruesa] y él le pasa encima la candela a las mazorcas que pongo. Él les dice "que esté buena su milpa, su siembra de Bartolo", eso dice. Yo le llevo su trago, su pisto, sus cuatro candelas, le invito a tomar su trago y le llevo comida caliente. Yo bebo también y me aconseja que debo ir a la cruze, qué debo decir y lo que debo llevar. Que no ofenda usté la tierra. Que para eso vas vos a quemarle ocotío, y que si tengo pisto le dé caldo a mi familia y su traguito, eso aconseja el Señor Rezador. Que le rucíe su trago a las mazorquitas, les ponga su agua, su candela también. Que mejor me acueste temprano...

Tomado de Carlos Navarrete, *Relatos mayas de las Tierras Altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*, en prensa.



Noticias



Los incensarios compuestos de Palenque

Se sabe de la presencia de incensarios en el Grupo de las Cruces de Palenque, a partir de las excavaciones que realizaron en 1954 y 1970 César Sáenz y Jorge Acosta en los templos de la Cruz Foliada, del Sol y XIV. Sin embargo, durante las exploraciones realizadas por el INAH en siete edificios de este conjunto entre 1991 y 1993, la colección se vio sustancialmente incrementada.

Los cerca de 130 incensarios que se han podido recuperar hasta el momento en el Grupo de las Cruces, permiten confirmar que los edificios del lugar fueron utilizados principalmente con fines rituales dentro de la vida ceremonial de esta ciudad. Comprender la función y significado de esos incensarios es de suma importancia, ya que debieron tener un papel relevante en la religión maya. Se trata de una colección única en su tipo, ya que además de la riqueza de su compleja y variada iconografía, se cuenta con la información de su contexto arqueológico, el cual hace referencia a la conducta religiosa que siguieron los palencanos dentro de los rituales asociados a los incensarios compuestos.

Estos objetos de Palenque han recibido distintas denominaciones; se les conoce como tubos, cilindros, pedestales, incensarios-efigie e incensarios compuestos. En algunas ocasiones, esos nombres están relacionados con el hecho de que no estaba establecida claramente la función que tenían, debido a que sólo se habían localizado los pedestales. Estos objetos forman parte de una tradición muy particular de incensarios, cuya característica distintiva es que se componen de dos piezas individuales: el pedestal o portaincensario y el cajete-brasero, que se colocaba en la parte superior de las piezas. Gracias a las excavaciones recientes realizadas en Palenque, sabemos que no fue una práctica común el dejar enterradas las dos partes que componen estos incensarios, ya que en la mayoría de los casos sólo se enterraron los pedestales. En las pocas ocasiones en que fue posible recuperar también los cajetes-braseros, se han localizado en su interior resinas aromáticas.



FOTO: ARNOLDO GONZÁLEZ

Cajete-brasero y pedestal, elementos de los incensarios palencanos.

Los pedestales, que se caracterizan por ser de forma cilíndrica y de pasta gruesa, miden entre 0.70 y 1.10 m de altura, y son huecos y abiertos en ambos extremos. A los lados llevan adosadas unas secciones rectangulares conocidas como aletas, que cubren la altura total del cilindro, con excepción de la base. Tanto la cara frontal del cilindro como la de las aletas presentan una profusa decoración, mientras que la cara posterior es completamente lisa. Los motivos decorativos representados en ellos se caracterizan por la superposición de varios elementos iconográficos, entre los que destaca, en la mayoría de los casos, el rostro de una deidad, aunque también aparecen rostros antropomorfos que quizá correspondan a los ancestros de la dinastía palencana. En la colección se observa una unidad temática e iconográfica, así como una coincidencia espacial.

Las imágenes de los dioses en los mismos objetos que fueron usados para contener las resinas aromáticas es una característica fundamental para intentar conocer su significado religioso. Mediante los incensarios se realizaba el proceso de comunicación con las deidades, las cuales, de manera temporal, residían en esos objetos. Durante el tiempo sagrado del ritual se establecía el contacto entre los hombres y los dioses, y era entonces cuando se proveía a los seres sobrenaturales de aquellos bienes indispensables que servían para garantizar la continuidad de la vida, como era el don de sangre y el humo perfumado de las resinas.



FOTO: ARNOLDO GONZÁLEZ

Incensario palencano. Son visibles la cara de una deidad y las partes conocidas como aletas.

Las elaboradas formas de esos objetos no obedecieron simplemente a cuestiones funcionales; es posible que su composición fuera el resultado de su significado simbólico.

El estudio de esta colección, aunado a la valiosa información de los textos epigráficos e iconográficos de Palenque, nos proporciona un *corpus* de información muy importante acerca de los rituales en los que se usaban los incensarios compuestos. Así, tenemos la posibilidad de comprender la conducta religiosa que siguió tanto al momento de depositarlos definitivamente dentro de los edificios, en los momentos establecidos para su sustitución, como durante el tiempo de los distintos actos rituales llevados a cabo con estos objetos.

Martha Cuevas García. Arqueóloga. Investigadora del Centro INAH Chiapas, comisionada al MNA

Abren al público la zona arqueológica de Oxtankah, Quintana Roo

El pasado 27 de agosto se abrió al público el sitio arqueológico de Oxtankah, ubicado en Quintana Roo. Se trata de un asentamiento modesto, si se compara con otros de la región, como Dzibanché o Kohunlich, pero significativo, sobre todo porque los estudios realizados ahí modificaron la visión de los especialistas sobre la historia prehispánica del lugar. Así, antes de comenzar con el proyecto de recuperación de Oxtankah, se creía que la bahía de Chetumal había sido inicialmente ocupada durante el periodo Posclásico Tardío (1400-1550 d. C.), pero las recientes investigaciones en el sitio, así como los materiales encontrados durante las excavaciones, demuestran que comenzó a ser habitada hacia el año 200 d. C. Oxtankah cuenta con dos plazas, la Plaza de las Abejas y la Plaza de las Columnas, en torno de las cuales se levantan diversos edificios ceremoniales y residencias de la élite.

Con motivo de la apertura formal de la zona se montó una exposición fotográfica del sitio en la biblioteca de la Universidad de Quintana Roo –titulada "Entre ramones: arqueología de Oxtankah, Quintana Roo"–, en la que se describen las etapas del trabajo arqueológico realizado durante 1996 y 1997 y se muestran materiales recuperados durante las excavaciones del sitio, como cerámica, lítica tallada y pulida, y concha, los cuales provienen de tumbas y ofrendas que datan del periodo Clásico Temprano (200-600 d. C.).

Hallazgo en Palenque

El pasado mes de agosto se descubrieron los restos de una figura en estuco en el Templo XIX de Palenque, Chiapas, que representa a un gobernante cautivo, identificado con los símbolos POV.

Dicho hallazgo proporcionará información relevante sobre 30 años de historia perdida de este sitio maya, así como sobre la posibilidad de que hubiera 13 gobernantes precedidos por los reyes Pakal y Chan Bahlum. En los restos del relieve encontrado se distinguen los colores rojo, amarillo y café y, además, tiene inscritas tres fechas. Alfonso Morales Cleveland, arqueólogo del INAH encargado de los trabajos de restauración del Templo XIX, ha declarado que, según los jeroglíficos, el gobernante fue cautivo en el periodo 732 a 764 d. C. y pudo haberse llamado U-Pakal Kinich, que significa Escudo del Dios Sol en lengua maya. La figura fue descubierta en una columna que originalmente mantenía en pie el techo del templo.

Ingreso de Eduardo Matos a la Academia Mexicana de la Historia

El día 8 de septiembre de este año el arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma ingresó a la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente de la Real Academia de Madrid. Siempre ha sido tradición que entre los académicos de número estén aquellos arqueólogos que se han distinguido por sus estudios arqueológicos y por el manejo de las fuentes escritas. Así, al maestro Matos le corresponde la silla que ocupara el arqueólogo Ignacio Bernal.

La ponencia de ingreso de Matos Moctezuma versó sobre las "Excavaciones arqueológicas debajo de la Catedral metropolitana", y la respuesta al nuevo académico estuvo a cargo del doctor Miguel León-Portilla, presidente de la Academia.

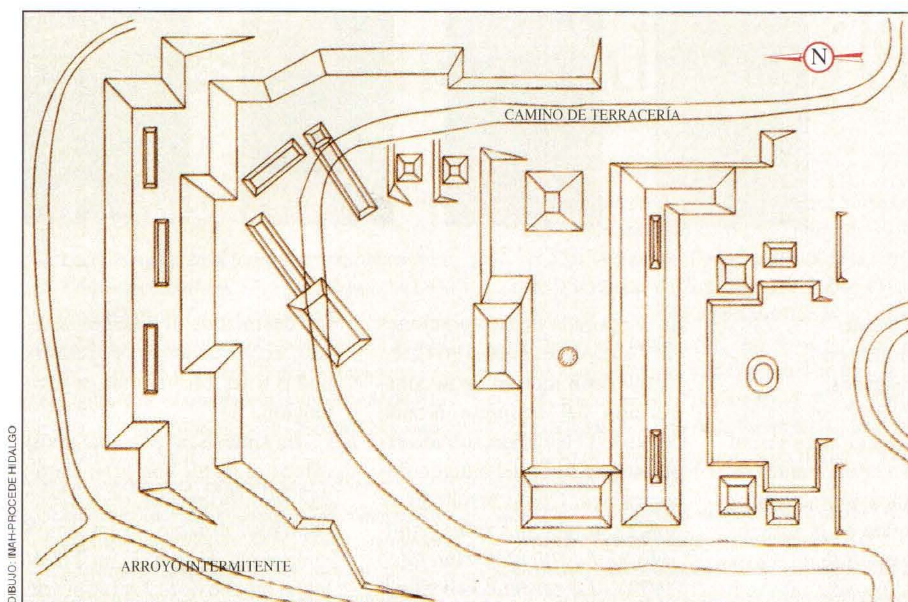
Dirección de Medios de Comunicación, INAH

El proyecto INAH-PROCEDE en Hidalgo: nuevos hallazgos

Como resultado de las actividades realizadas por arqueólogos del Centro INAH Hidalgo en el INAH-PROCEDE, se han registrado sitios arqueológicos de diferentes magnitudes, cronologías y filiación. Así, el PROCEDE, Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos, tiene como objetivo principal dar certidumbre jurídica a los miembros de aquellos núcleos agrarios que participen en él, e incluye la certificación de parcelas, derechos comunes y títulos de solares urbanos.

Bajo estos términos, la situación jurídica de las parcelas se modifica, por lo que es necesario llevar a cabo acciones de sensibilización a fin de que sean los ejidatarios quienes den apoyo en la protección de sitios.

Por otro lado, el trabajo técnico se efectúa en los núcleos agrarios, el cual consiste en: recorridos exhaustivos, registro, medición y delimitación de sitios identificados con el objeto de incrementar y, de ser posible, completar el inventario y catálogo de sitios arqueológicos por entidad federativa. De esta forma se cumplen los lineamientos enmarcados en



Mapa general del sitio de Petlácatl, ubicado en la localidad del mismo nombre, municipio de Orizatlán, Hidalgo.

la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos en materia de protección al patrimonio arqueológico, y además se conocen la ubicación, dimensiones, características y cronología de cada uno de los sitios. Entre los ubicados, identificados y catalogados destaca el sitio denominado Petlácatl, que se ubica en la localidad del mismo nombre, municipio de Orizatlán, Hidalgo.

El sitio se encuentra conformado por varios montículos de distintas dimensiones. Los materiales constructivos son de piedra laja, aparentemente colocada a hueso, y en algunos casos se observan restos de estuco en recubrimientos y pisos, y en algunos otros los muros de montículos y plataformas tienen cementante de lodo. Del material observado en superficie destacan los tipos cerámicos pasta fina y baño rojo, y cerámica lisa gruesa, además de obsidiana negra opaca y miembros de figuras articuladas. Respecto a la lítica, se observaron fragmentos de navajas prismáticas, lascas secundarias y de retoque de obsidiana negro mate –al parecer de Zacualtipan–, fragmentos de metate y manos de metate de basalto.

De acuerdo con Lorenzo Ochoa y José García Payón, los tipos cerámicos corresponden a los periodos Huaxteca IV a V y Pánuco III/IV, lo que en términos cronológicos nos ubica entre los años 700 a 1200 d. C.

Desde la perspectiva de la arqueología en la subregión de la Huasteca hidalguense, este sitio destaca por su ubicación tanto espacial como cultural. Así, por un lado tenemos los sitios reportados por Marquina: Vinazco y Huichapa, de dimensiones monumentales y con los cuales se formaría un corredor. Sin embargo, a diferencia de éstos, la posición y emplazamiento de Petlácatl son distintos, y más bien sugerirían una posición defensiva. Si Vinazco y Huichapa están ubicados sobre planicies, es decir, en espacios abiertos, Petlácatl se ubica sobre la ladera del cerro, en un posición estratégica respecto a sitios de menores dimensiones en su entorno, es decir, en un espacio cerrado.

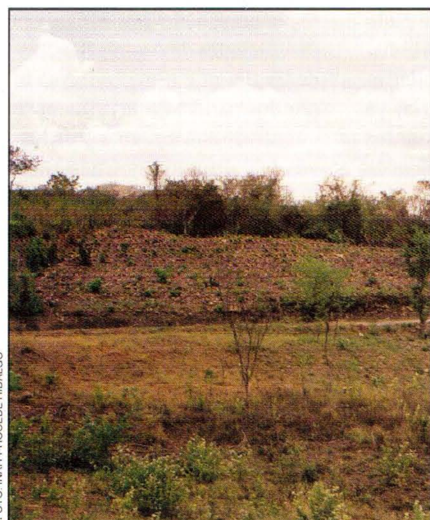
En relación con sus elementos culturales, destaca sobre todo el edificio redondo, de culto a Ehécatl, y sobre todo su arreglo espacial con edificios simétricos a ambos lados de éste, así como la enorme cantidad de materiales arqueológicos de diferentes formas, tipos y épocas, entre ellos la lítica.

Al respecto es preciso hacer una observación; la abundancia de materiales arqueológicos destaca sobre todo porque en la generalidad de sitios de la Huasteca hidalguense son muy escasos; en ocasiones prácticamente no existen dado lo cerrado de la vegetación, por lo cual no es factible proponer una cronología aproximada.

En otros casos, por la enorme humedad a que están sometidos, se han perdido las características de los acabados, como el engobe y la decoración, lo cual no es el caso de Petlácatl, de ahí su importancia como sitio que es susceptible de ser fechado tentativamente.

Asimismo, es el primer sitio donde se observan las características mencionadas de posición, emplazamiento, arreglo espacial interno y abundancia de materiales arqueológicos.

Ricardo Armando Martínez Magaña,
Lawrence López Rodríguez,
Norma Elena Rodríguez Hernández.
Centro INAH Hidalgo,
INAH-PROCEDE Hidalgo



Los montículos arqueológicos del sitio de Petlácatl, Hidalgo.

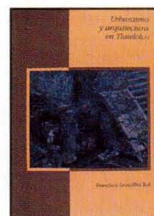


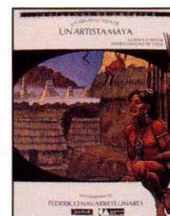
Detalle constructivo de los muros de Petlácatl, Hidalgo.

Reseñas









Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses

Introducción, paleografía, versión y notas de
Miguel León-Portilla,
Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los Informantes de Sahagún, 1,
IIH, UNAM, México, 1992

La aportación de fray Bernardino de Sahagún es invaluable para quien pretenda adentrarse en el conocimiento del mundo náhuatl prehispánico.

Con una dedicación y empeño admirables, logró recopilar una gran cantidad de pinturas y textos en náhuatl, y con ese material integró una de las obras más vastas e importantes en su tipo de las que se tenga noticia.

El libro que ahora presentamos –preparado por el Dr. Miguel León-Portilla– nos ofrece textos de Sahagún, en náhuatl y en español, que tienen como fuente principal el *Códice Matritense del Real Palacio*, y que forman parte de los llamados por Francisco del Paso y Troncoso *Primeros Memoriales*, o sea de los documentos más antiguos que recogió Sahagún en la región tezcocana de Tepepulco.

En la sección primera –que incluye 19 ilustraciones– se presentan textos relativos a ritos, sacrificios y ceremonias que se llevaban a cabo en honor de los dioses. En la segunda, se hacen una enumeración y una descripción somera de las principales clases de sacerdotes del mundo náhuatl.

Finalmente, en la tercera y última sección se ofrecen descripciones de los atavíos de los dioses –enriquecidas con 40 ilustraciones–, las cuales contienen datos que en ocasiones ayudan a despejar dudas sobre los atributos de algunas deidades.

Corazón de venado

Pablo Ortiz Monasterio,
Casa de las Imágenes,
México, 1992

Este libro es una crónica visual que da cuenta de importantes rituales heredados y practicados por los huicholes en la actualidad. A través de su lente, Ortiz Monasterio logra acercarnos a una parte de los principios y enseñanzas de los huicholes, a lo que ellos llaman *el Costumbre*, así como a la gran celebración conocida como *Hicuri Neirra* o fiesta del peyote, en la que la ofrenda esencial es el venado, el animal sagrado. La forma en que el autor nos presenta las distintas escenas evita imágenes inmóviles o estáticas y transmite, con gran arte, respeto y belleza, esencias y vivencias de los *Wisrrarika*, como los huicholes se llaman a sí mismos.

La afortunada incorporación de algunas fotografías tomadas por Carl Lumholtz a fines del siglo XIX en la sierra huichola, nos permite evocar el tiempo y la memoria que este grupo indígena trae consigo a través de los siglos.

El libro contiene también dos breves textos introductorios. El primero, de José Antonio Nava, nos ofrece una visión general e histórica del grupo huichol; el segundo, escrito por Ramón Mata Torres, nos conduce de alguna manera a *el Costumbre* huichol, a la tríada mágica y religiosa del venado, el peyote y el maíz; nos habla del corazón de venado, del corazón de *Kauyumari.*

Urbanismo y arquitectura en Tlatelolco

Francisco González Rul,
Colección Científica, núm. 346,
INAH, México, 1998

El autor de este libro fue el arqueólogo encargado de la segunda temporada de exploraciones en Tlatelolco (1960-1964), en la que, con motivo de la construcción del conjunto urbano Nonoalco Tlatelolco, se pudo explorar una parte del antiguo reino mexica. Como resultado de esas exploraciones se ha publicado ya *La lítica en Tlatelolco* (1979), *La cerámica en Tlatelolco* (1988) y *Tlatelolco a través de los tiempos. Cincuenta años después* (1996), y ahora se ofrece el presente texto.

González Rul se dedicó a revisar lo hecho anteriormente y a comparar resultados con lo que se encontró tanto en Tlatelolco como en diversos puntos de la ciudad de México, como el conjunto Bancen, las exploraciones en Capuchinas y las muchas inspecciones menores hechas en las cimentaciones, y sobre todo el trabajo de vigilancia en las obras del Sistema de Transporte Colectivo (Metro).

Gracias a las exploraciones realizadas en el área del conjunto urbano Nonoalco Tlatelolco (1960-1964), así como a algunas posteriores en el barrio de la Lagunilla (Bocanegra), se pudo saber un poco más sobre la habitación popular y casi nada sobre la habitación suntuaria, ya que no fue posible encontrar los restos de la casa tlatelolca de Cuauhtémoc.

Se hizo un estudio de los diferentes tipos de edificios, de sus funciones, así como de la evolución que han sufrido durante sus periodos de ocupación, y, lo que es más importante, durante el momento de abandono y en las probables ceremonias de clausura o "ritos de finiquito", como en el caso del Tzompantli.

Otros ejemplos de la arquitectura de Tlatelolco son los templos calendáricos y redondos y los destinados al Tlachtemalácatl, así como los lugares destinados a las ceremonias de cremación.

En síntesis, el presente texto ofrece al lector una gran cantidad de información sobre lo encontrado durante la segunda temporada de trabajo en Tlatelolco, mucho de lo cual se puede admirar ahora en la zona arqueológica que el INAH tiene abierta al público.

Un día en la vida de un artista maya en compañía de Federico Navarrete Linares

Ilustraciones de Andrés Sánchez de Tagle,
Jaca Book/CNCA,
México, 1998

Con este libro presentamos una nueva colección del CNCA: Un Día en la Vida de... En la serie Indígenas de América –que forma parte de la colección mencionada– encontramos textos que hacen una amena e informativa descripción de diversos personajes del mundo prehispánico.

El que ahora nos ocupa es un libro breve pero de gran formato, acompañado por atractivas ilustraciones de Andrés Sánchez de Tagle, que está conformado por dos partes. En la primera se nos ofrece una leyenda sobre Kawil y el difunto rey Chan Bahlum, en la que se "nos muestra cómo para los mayas una obra de arte era mucho más que un adorno: era un objeto sagrado del que dependía la supervivencia de todo un pueblo".

En la segunda, con el auxilio de mapas, ilustraciones, recuadros e incluso un glosario –presentados de manera didáctica y accesible–, se exponen brevemente algunos aspectos generales sobre la cultura maya de la antigüedad.

Índice de imágenes

LOS RITOS: UN JUEGO DE DEFINICIONES

4. Un dios maya de la muerte ofrece oblaciones. *Códice de Dresde*, p. 27 (57)c. Sächsische Landesbibliothek, Dresde, Alemania.

5. Consagración de un gobernante. *Códice Nuttall*, p. 52. British Museum, Londres, Inglaterra.

6. La fiesta de *cuáhuitl ehua*. *Primeros Memoriales*, f. 250r. Biblioteca del Palacio Nacional, Madrid, España.

7. Distintas formas rituales. *Ibid.* f. 254v.

8. Los españoles presencian los ritos religiosos indígenas. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, Manuscrito de Glasgow*, p. 29.

9. Adivinación por medio del lanzamiento de granos de maíz. *Códice Magliabechiano*, f. 78r. Biblioteca Nazionale Centrale, Florencia, Italia.

12. Dios C. *Códice de París*, p. 4. Bibliothèque Nationale, París, Francia.

13. Ofrenda de manojos a Tezcatlipoca Rojo. *Códice Cospi*, p. 29. Biblioteca Universitaria, Boloña, Italia.

14. *Arriba:* adivino observando el cielo. *Códice Mendoza*, f. 63r. Bodleian Library, Oxford, Inglaterra. *Abajo:* matrimonio mexica. *Ibid.*, f. 61r.

16. *Izquierda:* rito yopi de matrimonio. *Códice Tudela*, f. 74r. Museo de América, Madrid, España. *Derecha:* hechicera. *Ibid.*, f. 50r.

LAS CUEVAS DE TEOTIHUACAN

18. Flor de cuatro pétalos. Cultura teotihuacana. Clásico. Oztoyahualco, Teotihuacan. Cerámica y mica. 5.5 cm de diámetro, aproximadamente. Ceramoteca de la zona arqueológica de Teotihuacan.

19. *Arriba:* Ofrenda de copal en una cueva. *Códice Laud*, p. 22. Bodleian Library, Oxford, Inglaterra. *Al centro:* Tepeyólotl o "corazón del monte". *Códice Borbónico*, p. 3. Bibliothèque de l'Assemblèe Nationale Française, París, Francia. *Abajo:* Cintéotl, dios del maíz. *Códice Laud*, p. 15.

20. *Arriba*: Chicomóztoc o "lugar de las siete cuevas". *Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 16r. Bibliothèque Nationale, París, Francia. *Abajo*: mexicas saliendo de una de las cuevas de Chicomóztoc. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, cap. 3. Biblioteca Nacional, Madrid, España.

21. *Arriba*: glifo de Oztoctícpac. Tomado de Antonio Peñafiel, *Nomenclatura geográfica de México. Etimología de los nombres de lugar correspondientes a los principales idiomas que se hablan en la República*, Secretaría de Fomento, México, 1897, primera parte, p. 57. *Al centro*: glifo de Tepetlaóztoc. *Ibid.*, p. 58.

22. *Arriba a la izquierda*: planta de la Pirámide del Sol, Teotihuacan. Tomado de Doris Heyden, "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico", *American Antiquity*, vol. 40, núm. 2, 1975, p. 132. *Al centro:* dibujo en planta de la cueva de la Pirámide del Sol. Tomado de Doris Heyden, *op. cit.*, y de Kathleen Berrin y Esther Pasztory, *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Thames and Hudson/The Fine Arts Museum of San Francisco, E.U.A., 1993, p. 22. *Abajo:* corte de la Pirámide del Sol. Tomado de Heyden, *op. cit.*, y de Berrin y Pasztory, *op. cit.*

23. *Abajo:* fragmentos de discos de pizarra y una vasija. Tomado de Doris Heyden, *op. cit.*

24. *Arriba a la izquierda*: Tláloc, dios de la lluvia. *Códice Vaticano A*, f. 45r. Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma, Italia. *Arriba a la derecha*: Tláloc en el interior de las lluvias. *Códice Laud*, p. 13. *Abajo:* flores de cuatro pétalos. Tomado de Laurette Séjourné, *Arqueología de Teotihuacan. La cerámica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 44-45.

25. *Arriba a la izquierda:* glifo de Teotihuacan. Tomado de Doris Heyden, *op. cit. Arriba a la derecha:* "oráculo de Moctezuma". Tomado de Doris Heyden, *op. cit. Abajo:* la Pirámide del Sol. Tomado de Doris Heyden, *op. cit.*

26. Representación del Tlalocan. Reproducción de Agustín Villagra. Sala Teotihuacan, Museo Nacional de Antropología.

27. Un muerto descendiendo al inframundo. *Códice Laud*, p. 4.

VISIONES SERPENTINAS Y LABERINTOS MAYAS

28. Dintel 25. Cultura maya. Clásico. Yaxchilán, Chiapas. Piedra. 129.5 x 85.7 cm. Museo Británico.

29. *Arriba:* tapa del sarcófago de Pakal. Dibujo tomado de Merle Greene Robertson, *The Sculpture of Palenque. The Temple of the Inscriptions*, vol. I, Princeton University Press, E.U.A., 1983, lám. 99. *Abajo:* el trono del Templo 11 de Copán. Dibujo tomado de Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dinasty and Ritual in Maya Art*, George Braziller/Kimbell Art Museum, E.U.A., 1986, p. 125.

ENEMAS RITUALES EN MESOAMÉRICA

38. Pawahtunes y sus parejas. Vaso. Cultura maya. Clásico Tardío. Cerámica policroma. 24 cm de altura.

40. *Arriba*: aplicación de un enema. *Códice Florentino*, libro X, f. 109r. Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, Italia.

40-41. Individuos departiendo y utilizando enemas. Vaso. Cultura maya. Clásico Tardío. Cerámica policroma. 28.8 cm de altura.

42-43. Escena de uso de enemas en la que aparece el glifo del pulque. Vaso. Cultura maya. Clásico Tardío. Cerámica policroma. 19 cm de altura.

EL TEMPLO CALENDÁRICO DE MÉXICO-TLATELOLCO

49. Cipactónal y Oxomoco. *Códice Borbónico*, p. 21. Bibliothèque de l'Assemblèe Nationale Française, París, Francia.

50. *Arriba:* Cipactónal y Oxomoco. *Códice Borgia*, p. 60. Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma, Italia.

53. Pareja de ancianos practicando ritos adivinatorios. *Códice Florentino*, libro IV, f. 3v. Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, Italia.

LA BRUJERÍA ESPAÑOLA IMPORTADA A MÉXICO POR FRAY ANDRÉS DE OLMOS

54. Exhortación al cristiano lector. Tomado de fray Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, UNAM, México, 1990.

55. Representación de un templo prehispánico. *Códice Florentino*, libro II, f. 240v.

56. Quema de templos prehispánicos. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, Manuscrito de Glasgow.*

LAS "ABUSIONES" DE ORIGEN PREHISPÁNICO

58. Águila y jaguar. Tomado de *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, Fuente Cultural, México, 1953, p. 80.

59. Sello oficial del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México. Tomado de Richard E. Greenleaf, *Zumarraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Academy of American Franciscan History, E.U.A., 1961.

60. Edicto de fe contra el uso del peyote. Tomado de Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 82.

61. *Arriba*: peyote. *Anales del Museo Nacional*, t. VII, Museo Nacional, México, 1903, lám. 1. *Al centro:* el *ololiuhqui*. *Códice Florentino*, libro XI, f. 129v. *Abajo:* hongos alucinógenos. *Ibid.*, libro XI, f. 132r.

62. Ingestión de hongos alucinógenos. *Códice Magliabechiano*, f. 90r.

63. *Arriba a la izquierda:* hongos alucinógenos. *Códice Florentino*, libro XI, f. 131r. *Arriba a la derecha:* colibríes. *Ibid.*, libro XI, f. 24r. *Abajo:* hongos alucinógenos. *Ibid.*, libro XI, f. 142v.

SOBRE LOS PASOS DE LOS ANCESTROS

69. *Arriba*: el sagrado *jícuri*. *Anales del Museo Nacional*, t. VII, Museo Nacional, México, 1903, lám. 1.

• Sólo se incluyen las imágenes que poseen datos complementarios relevantes.

EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO

arqueología MEXICANA

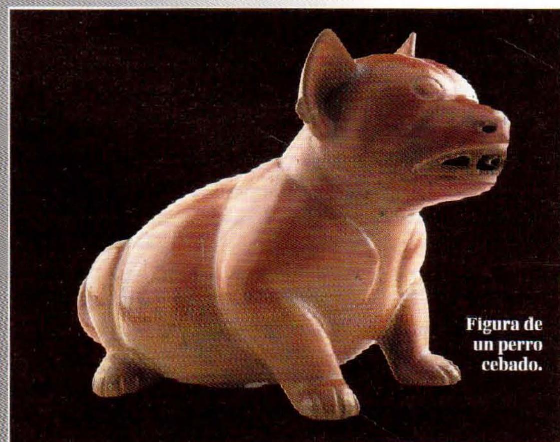
ANIMALES DEL MÉXICO PREHISPÁNICO


Vasija con forma de ave.


Vasija con forma de pato.

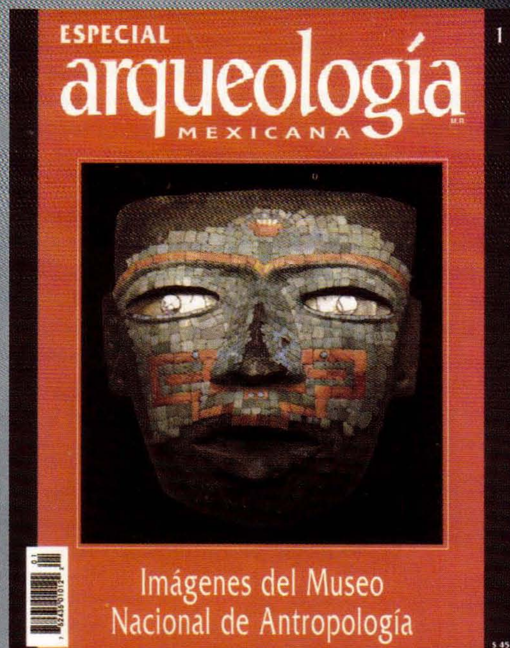

Escultura de un perro.

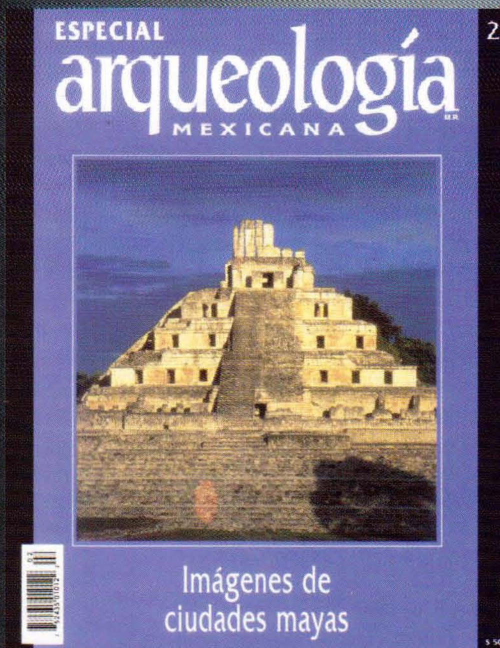

Vasija con forma de armadillo.


Figura de un perro cebado.

FOTOS: MICHAEL ZABE / RAÍCES

EN ESTAS FECHAS REGALE UNA SUSCRIPCIÓN Y NUESTRAS EDICIONES ESPECIALES DE IMÁGENES





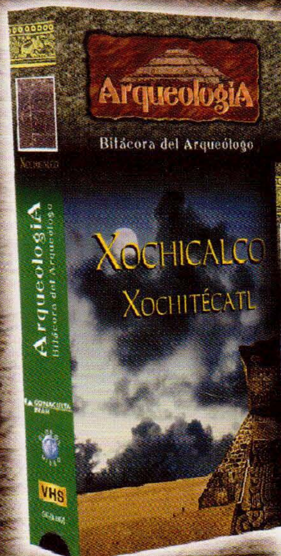
DE VENTA EN TIENDAS DE AUTOSERVICIO Y EN EDITORIAL RAÍCES
Rodolfo Gaona 86, Col. Lomas de Sotelo, México, D.F., C.P. 11200, tel. 283-5150, exts. 2062 y 2063

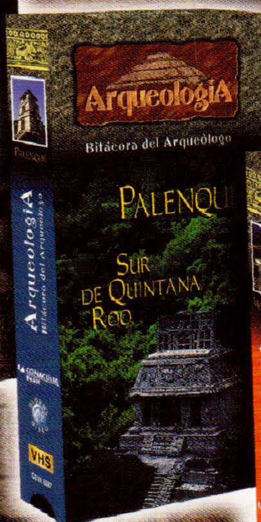
Arqueología

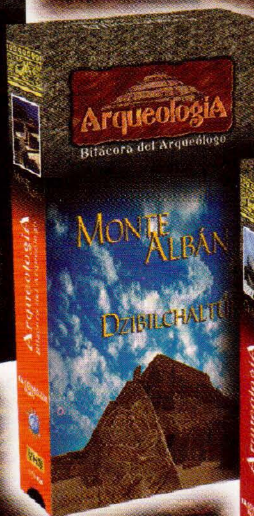
Bitácora del Arqueólogo

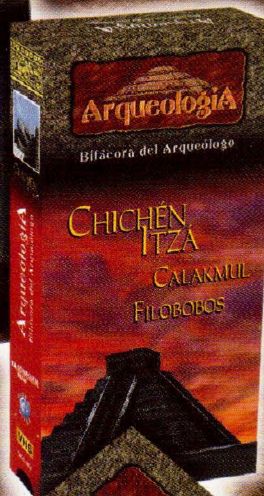
Descubre tus raíces

Conserva la imagen de tu historia









Librería del Museo del Templo Mayor
Seminario núm. 8, Centro Histórico
06060, México, D. F., tel. 542-4785

Librería del Museo Nacional
de Antropología
Paseo de la Reforma y Gandhi
Col. Chapultepec Polanco
11560, México, D. F., tel. 286-5830

Librería Clavijero
Córdoba núm. 45, Col. Roma
06700, México, D. F.
Tel. 533-2264 al 72, ext. 287

Librería INAH Aeropuerto
Internacional de la Ciudad de México
Local 11, Sala A
(frente a llegadas nacionales)
México, D. F., tel. 571-0267

Coordinación Nacional de Control y
Promoción de Bienes y Servicios, INAH
Frontera núm. 53
Col. Tizapán, San Ángel
01000, México, D. F.
Tels. 550-9714 y 550-9676

13 éxitos arqueológicos,
13 ciudades del México prehispánico,
su historia y los últimos descubrimientos.



Una producción del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CONACULTA · INAH

Distribuido por

